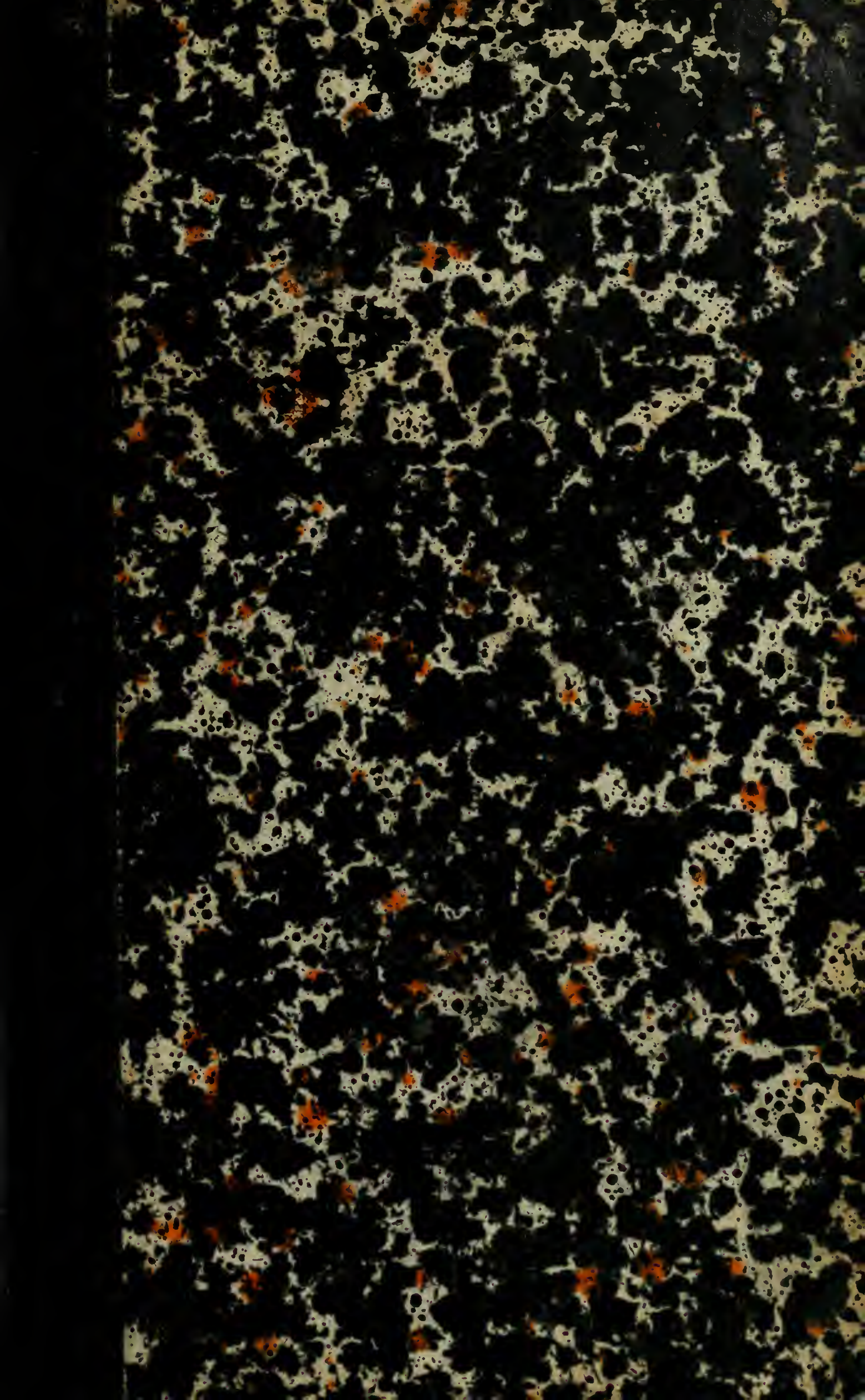
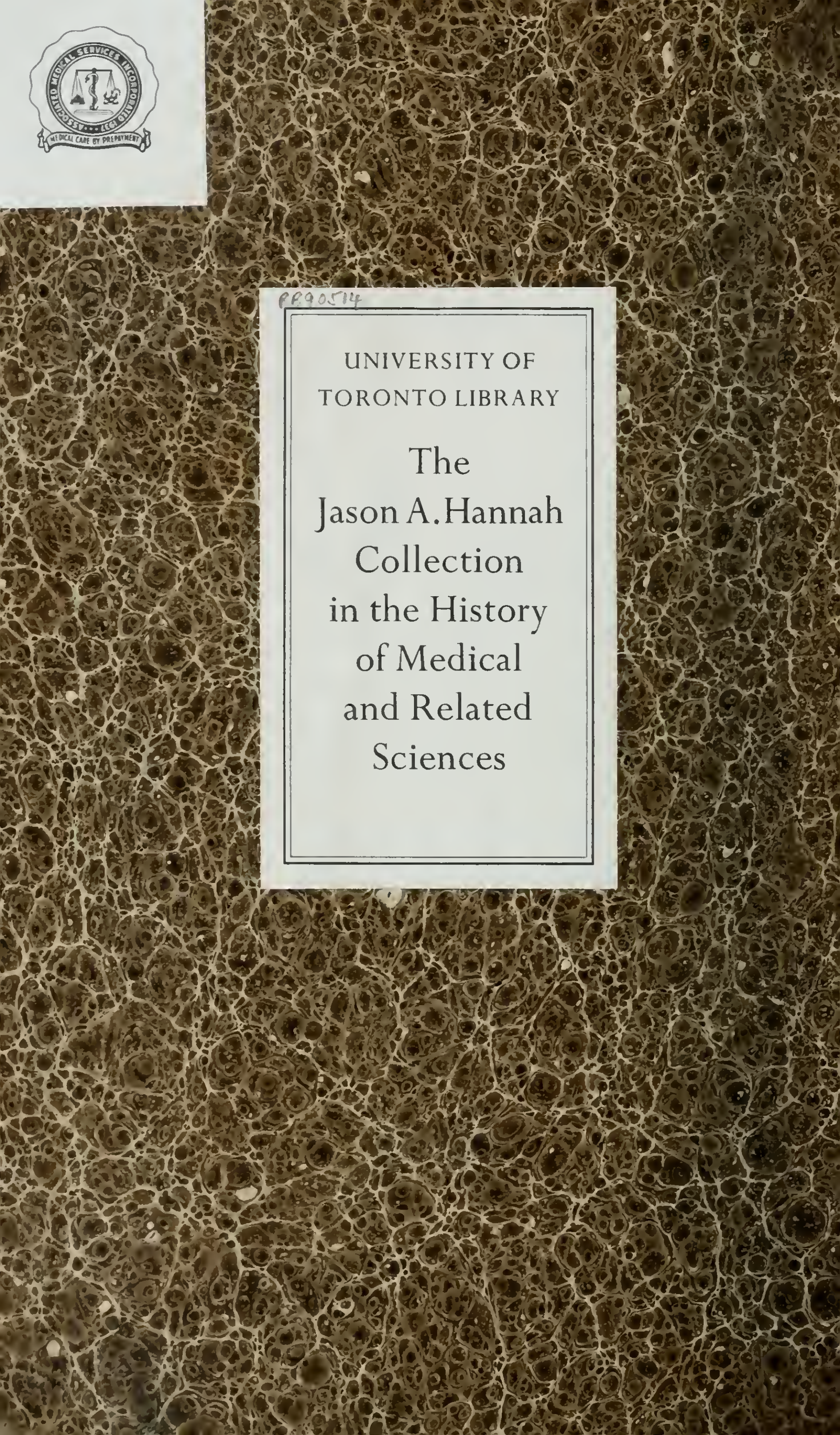
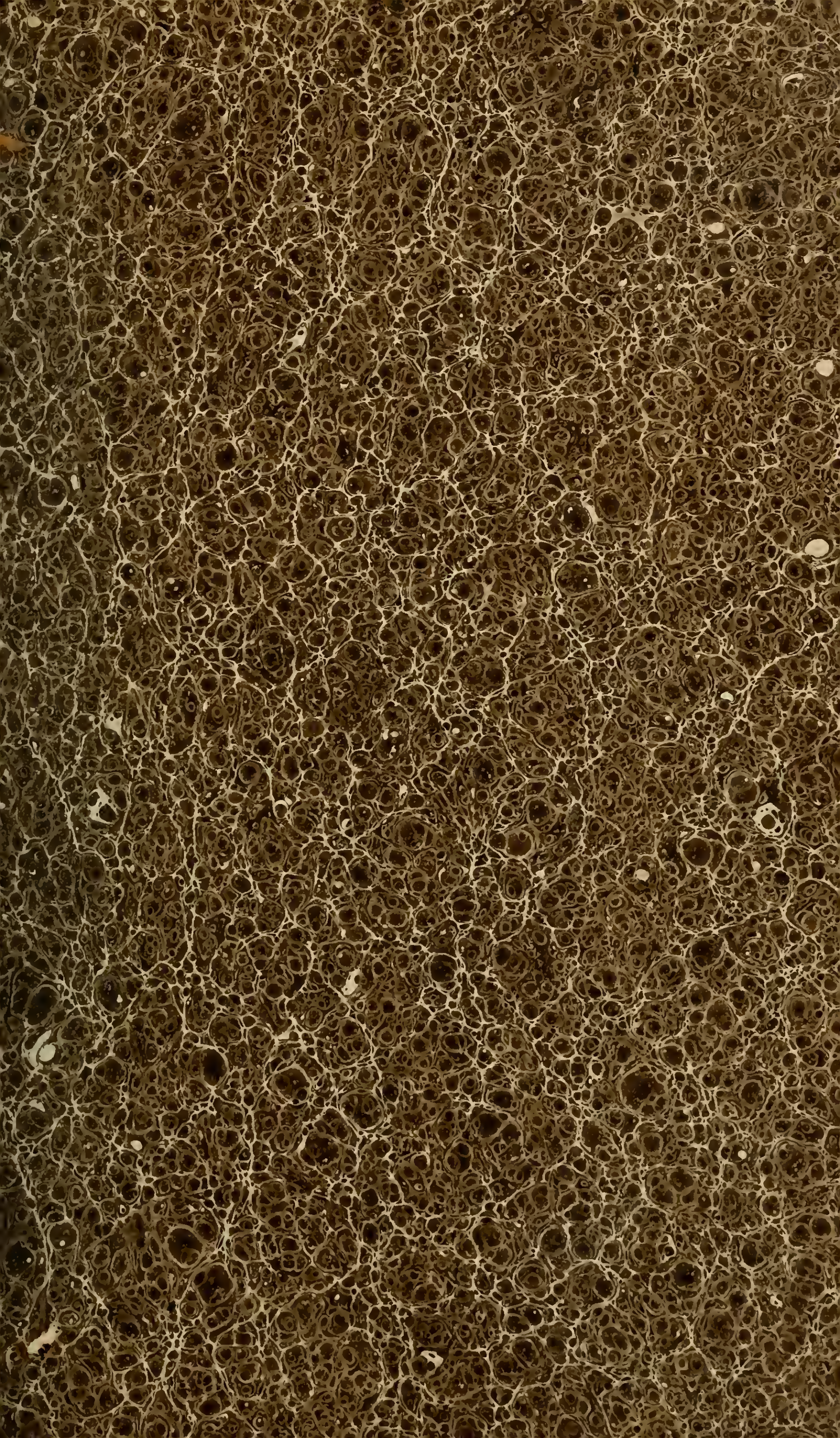



ASSOCIATED MEDICAL SERVICES INCORPORATED
1937
MEDICAL CARE BY PREPAYMENT
PR90514
UNIVERSITY OF
TORONTO LIBRARY
The
Jason A. Hannah
Collection
in the History
of Medical
and Related
Sciences



ANTHROPOLOGIE

SPÉCULATIVE GÉNÉRALE.



DIJON, IMPRIMERIE ET FONDERIE DE DOUILLIER.

ANTHROPOLOGIE

SPÉCULATIVE GÉNÉRALE,

comprenant :

1° LA PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE
EN ELLE-MÊME ET DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHYSIOLOGIE ;

2° L'EXPOSITION ET L'EXAMEN DES DOCTRINES
DE BICHAT, DE CABANIS, DE MAINE DE BIRAN, DE BÉRARD, DE BROUSSAIS,
DE MM. MAGENDIE, J. MULLER, ETC.,
SUR LE RAPPORT DU PHYSIQUE ET DU MORAL ;

3° L'ANALYSE TRÈS-DÉTAILLÉE ET LA CRITIQUE DE LA PHYSIOGNOMONIE
DE LAVATER ET DES LEÇONS DE PHRÉNOLOGIE DE BROUSSAIS ;

4° ENFIN LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE PURE.

PAR J^H TISSOT,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE DIJON,
MEMBRE DE PLUSIEURS SOCIÉTÉS SAVANTES.

TOME SECOND.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1843.

ANTHROPOLOGIE SPÉCULATIVE GÉNÉRALE.

PREMIÈRE PARTIE.

LIVRE II.

SECTION SIXIÈME DU CHAPITRE I.

Bérard.

Le docteur Bérard était spiritualiste. Son livre intitulé : *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral,* etc. (1823), est un ouvrage remarquable. Nous donnons ici l'analyse des points les plus importants de cet ouvrage. Nous y joindrons, chemin faisant, les observations que nous jugerons nécessaires pour rectifier des opinions qui ne nous sembleraient pas d'une complète vérité.

L'auteur reconnaît la nécessité de joindre l'étude de la psychologie à celle de la physiologie, et réciproquement, quoique ces deux sciences aient chacune un domaine spécial très-distinct, mais à cause de la dépendance respective des deux ordres de phénomènes qui constituent la matière propre de chacune de ces sciences. C'est parce

qu'on les a trop séparées, que l'on est tombé, d'une part dans le matérialisme, d'autre part dans le spiritualisme. La science de l'homme doit être composée comme l'homme lui-même. (P. 1-43.)

« L'organisme vivant est animé de forces particulières qui, sous certains rapports, ont des analogies multipliées avec les forces morales, et semblent obéir quelquefois à des lois qui leur seraient communes avec ces dernières.

I. La sensation n'est pas le résultat essentiel d'un mouvement soit mécanique, soit chimique, soit organique. Les nerfs sont une substance molle, sans mouvement, même galvanique.

On ne peut pas plus expliquer la différence des sensations par la différence des mouvements, qu'on n'explique la sensation en général par le mouvement en général.

On n'est pas plus heureux en combinant le mouvement vital avec le mouvement chimique (Reil) pour expliquer la sensation.

Ce n'est pas avec moins de déraison qu'on a dit qu'elle est une modification du galvanisme, de l'électricité, ou d'un autre fluide particulier.

De ce que les sensations sont différentes suivant les organes des sens, ce n'est pas à dire qu'elles en soient un produit nécessaire on immédiat.

Il y a aussi plus qu'une différence en degrés entre l'impression et la sensation : il y a conscience dans le second cas, mais pas dans le premier. — Si la sensation se mesure quelquefois, quant à son intensité, sur le degré de l'excitation, de l'irritabilité, de l'impressionnabilité vitale, il ne s'en-

suit pas plus qu'elle ne soit que cette excitation même, qu'il ne s'ensuit que l'excitation soit d'une nature purement spirituelle quand elle est le fruit d'une émotion morale.

Ce ne sont point les nerfs qui sentent. Ils ne sont pas même nécessaires au sentiment, puisqu'il y a des parties dépourvues de nerfs (par exemple les membranes séreuses, synoviales, etc. [Bichat]), qui ne laissent pas que d'être sensibles. D'un autre côté, il y a des parties munies de nerfs, qui sont insensibles.

Le cerveau n'est pas non plus absolument indispensable pour qu'il y ait sensation.

Il est plus raisonnable d'admettre que l'ame sent dans la partie du corps à laquelle elle rapporte la sensation, que de penser qu'elle sent ailleurs, et rapporte ensuite par illusion sa sensation où elle ne l'éprouve pas. La ligature, la section d'un nerf et ce qui s'ensuit, ne prouvent rien contre cette hypothèse: ces faits établissent seulement qu'il faut, pour que la sensation soit possible, que l'organe soit en rapport avec le cerveau; mais ils ne prouvent pas qu'une impression ou un fluide doive se rendre au cerveau, et la sensation être renvoyée au point de départ de l'impression. (P. 72 et s.)

La sensibilité des membres n'est pas toujours dans un état correspondant à l'état du cerveau dans l'hémiplégie; c'est-à-dire que, le cerveau étant encore malade, et les parties supérieures intermédiaires étant paralysées, les parties inférieures peuvent reprendre leur sensibilité progres-

sivement de bas en haut. — Il pourrait donc bien y avoir plusieurs foyers nerveux.

Des classes entières d'animaux, tels que les zoophytes, n'ont point de cerveau, ni aucune trace de système nerveux, et ils éprouvent cependant des sensations (?).

On ne peut pas dire que le cerveau soit le siége absolu des sensations dans les animaux des premières classes, puisqu'il n'est encore qu'un ganglion presque isolé du reste du système. Le volume et l'action du cerveau présentent également peu d'importance dans les animaux de classes assez relevées, tels que les serpents, les lézards, les grenouilles, etc.

Le cerveau se montre peu sensible, même quand on le brûle, surtout dans sa substance corticale; il le devient de plus en plus à mesure que l'on descend vers sa base. Il partage alors les propriétés des nerfs, dont il se rapproche d'ailleurs par ses caractères extérieurs.

Certains nerfs ne sont pas sensibles : telles sont les divisions si étendues du trisplanchnique.—(On n'avait pas encore admis, à l'époque où l'auteur écrivait, la classification des nerfs en nerfs de la sensation, en nerfs du mouvement, et en nerfs de la nutrition ou organiques.)

Il n'y a pas de partie plus ou moins considérable du cerveau qui ne puisse être détruite par la suppuration ou par des lésions organiques, les sensations se conservant dans leur intégrité : il serait même aisé de réunir un ensemble suffisant de faits, d'après lequel chaque partie du cerveau

aurait été détruite, sans que les sensations en aient souffert aucune altération.... (P. 89 et s.)

A en croire plusieurs observateurs dignes de foi, le cerveau tout entier, dans certains cas très-rares, a pu être détruit, et les sensations n'en auraient pas moins persisté. (P. 91.)

Des animaux auxquels on a coupé la tête, conservent le sentiment dans le tronc. Cette loi est générale et absolue, et je me suis convaincu, par mes expériences, qu'elle embrasse tous les animaux, depuis les insectes jusqu'aux mammifères. (P. 93 et s.)

Il y a plus, c'est que les mouvements des animaux décapités présentent les mêmes caractères (à l'incertitude près) que les mouvements volontaires. Ainsi, ces animaux marchent, volent, s'arrêtent devant un obstacle, et s'en détournent. Leurs mouvements sont ralentis, progressifs, coordonnés : ils sont dirigés vers un but qu'ils atteignent, et ce but n'a pu être manifesté que par des sensations. (P. 96 et suiv.)

Le temps que le sentiment persiste après la décapitation varie dans les différentes classes d'animaux, et suivant la manière de faire l'opération. Voici le tableau approximatif de ces différences :

Les insectes qui résistent le mieux à la décapitation n'ont pas survécu plus de deux fois vingt-quatre heures. — Chez les vers, le sentiment a persisté plusieurs jours; douze jours dans les sangsues; — dans les crustacés, dans l'écrevisse par exemple, il ne s'est jamais conservé au-delà de deux heures; — dans les mollusques, douze à

quinze heures; — dans les oiseaux et les mammifères, quelques minutes, si l'on n'arrête pas l'hémorrhagie, ou si l'on ne prévient pas l'asphyxie. Si cette condition est remplie, le sentiment se maintient un quart d'heure (p. 97-101.) » —Voir ci-après un appendice curieux sur la persistance des mouvements vitaux et même volontaires après la décollation.

Bérard se livre ensuite à des considérations anatomiques dont les résultats nous semblent importants. Les voici :

1° Toutes les portions du système nerveux sont absolument indépendantes les unes des autres quant à leur formation : elles ne dérivent pas du cerveau, de la moelle épinière, des ganglions, ni de la substance grise ou du névrilème.

2° Le système nerveux est continu dans toutes ses parties dans les animaux de toutes les classes.

3° Les moyens d'union sont plus ou moins nombreux, plus ou moins considérables, plus ou moins rapprochés. De là résulte la différence la plus remarquable du système nerveux considéré dans toutes les classes.

4° Le système nerveux est un dans sa totalité : il n'y a ni un seul système nerveux, comme on l'entend pour les vertébrés, ni plusieurs systèmes nerveux, ou plusieurs centres d'impressions, comme on l'établit pour les invertébrés, et comme des physiologistes veulent le faire admettre pour l'homme lui-même. (Gall.)

5° Il n'y a point de centre commun physique dans le sens qu'on a attaché à ce mot. Si les sen-

sations sont unes dans la conscience du même moi, c'est un fait général de l'animalité, et qui doit dépendre de toute autre circonstance que de la disposition anatomique du système nerveux : un centre physique serait toujours composé de parties, quelque rapprochées et unies qu'elles fussent.

6° La distinction tranchante de deux systèmes de nerfs (système de la vie animale et système de la vie organique) est hypothétique, contraire à tous les faits d'anatomie comparée.

7° Le système nerveux est toujours en rapport, dans son organisation, avec la disposition des autres organes; et l'une est tellement subordonnée à l'autre, que, l'arrangement d'un animal étant donné, et ses fonctions étant connues, l'on peut déterminer toujours par avance d'une manière générale et approximative l'organisation de son système nerveux. Le volume, le nombre, la division, la distribution, la place de chaque nerf et de son ganglion correspondant, sont toujours en rapport avec le volume, le nombre, etc., des organes auxquels les nerfs se rendent, et avec l'importance, l'énergie, la rapidité et la durée de leurs fonctions respectives.

8° La présence des plexus et des ganglions est une circonstance accessoire dépendant de l'organisation générale de l'animal : ils sont destinés à unir plus fortement les différentes portions du système nerveux, et par elles tous les organes. Il en est de même des centres plus considérables de la moelle épinière et du cerveau. »

Aucune des théories physiologiques imaginées

jusqu'ici, dit l'auteur, ne s'accorde avec ces lois fondamentales de l'organisation du système nerveux : elles sont donc toutes vicieuses.

Bérard est grand partisan de l'unité, et par conséquent des analogies. C'est pourquoi il trouve un cerveau dans presque toute l'échelle zoologique, et une sorte d'identité fondamentale entre la génération des polypes et celle des mammifères.

D'après les faits nombreux présentés par l'auteur, il lui paraît démontré que le cerveau n'est pas la cause essentielle et absolue, ni même l'instrument direct et exclusif de la sensation. Le cerveau n'est donc que la *condition* de la sensation; encore cette condition n'est-elle pas nécessaire pour toute sensation. — Il est donc loin de *faire* la sensation; mais il est nécessaire à sa perfection et à sa durée.

L'auteur admet, à tort, une sensibilité vitale (comme Bichat) inhérente aux parties mêmes qui reçoivent l'action des stimulants. Il a dû admettre en conséquence, avec Haller, que les mouvements de contractilité sensible ou insensible partent de l'organe même qui les exerce.

Les sensations ont plus de rapport avec le cerveau que n'en ont les mouvements volontaires, ceux-ci plus que les impressions sans conscience et que les mouvements involontaires, les mouvements sensibles plus que les mouvements insensibles, et les uns et les autres plus que les sécrétions et excrétions, la nutrition, et la chaleur animale.

Le cerveau peut être considéré comme un des

plus grands moyens de communication vitale; on peut même regarder cette attribution comme le caractère essentiel du système nerveux.

La doctrine des sympathies, considérée sous son véritable point de vue, donne la clef de la physiologie entière.

En partant de l'idée que la vie n'était que l'organisation, on a toujours subordonné la première à la seconde : il serait plus philosophique d'établir la succession des choses dans un ordre inverse. (P. 174.)

L'auteur admet une *force sensitive,* une *sensibilité* à laquelle il rapporte les sensations. Cette dénomination, ajoute-t-il, n'explique rien; elle indique seulement la cause de ce phénomène, cette cause fût-elle matérielle ou spirituelle, fût-elle l'action nécessaire des agents extérieurs, ou celle de Dieu même. (P. 205.)

La sensibilité est donc une force primitive qu'il ne faut pas chercher à expliquer dans l'état actuel de la science (206). C'est parce qu'on a voulu expliquer la sensation, que la science n'existe pas encore (210.)

La sensation doit se rapporter, en définitive, au moi, quelle que soit la nature de ce moi, 1° parce que dans le sommeil, malgré l'intégrité des organes, il n'y a pas de sensations; 2° parce que, durant la veille même, les impressions ne sont sensibles qu'à la condition de l'attention; 3° parce que, si l'homme était réduit aux sens de l'odorat et de l'ouïe, il ne soupçonnerait pas l'existence du monde extérieur, et serait cependant

certain de la sienne propre; 4o parce que le *moi* reçoit des impressions différentes, dans quelque partie du corps qu'elles aient lieu; 5° parce que l'on ne trouve rien d'analogue au moi, soit dans la matière inorganique, soit dans la matière organisée; 6° parce que l'on conserve le souvenir des sensations, quoiqu'on ait perdu les organes qui les donnaient; 7° parce que le *moi* persiste malgré le renouvellement complet du corps au bout d'un certain temps. (P. 218-220.)

La sensation est regardée par l'auteur comme un fait primitif, comme le résultat direct de l'action des corps sur certains êtres particuliers, *sans aucun intermédiaire* (p. 223). Tout ce qu'on a supposé d'intermédiaire entre l'action du corps extérieur et la sensation, comme cause instrumentale ou occasionelle, a été imaginé arbitrairement par l'inspiration et pour les besoins de quelque hypothèse physique ou métaphysique..... Tous les intermédiaires inventés pour expliquer la chose, n'expliquent rien au fond.

La sensation suit toutes les modifications de l'organisme, sous l'influence des âges, des sexes, des tempéraments, des climats, etc. L'auteur renvoie ici à la *Physiologie du Système nerveux*, etc., de Georget, t. I, p. 207-255.

Confondant le moi avec la sensation, il admet des sensations actives. (P. 233-245.)

Il a très-bien vu, du reste, qu'elles n'ont aucun rapport de nature avec les causes qui les produisent (p. 245), et que même les idées des qualités premières ne sont pas des images des corps (p. 246).

Mais est-il juste de dire que quelque chose d'extérieur au *moi* est la matière de la sensation (p. 247)? que les sensations pénètrent dans le corps par des points plus ou moins éloignés les uns des autres, pour se réunir dans l'unité du sentiment (p. 251)? —Mais il est vrai de dire que l'hypothèse d'un *sensorium commune* physique n'explique rien (p. 251)?

L'auteur résume ainsi le chapitre des sensations : Tout ce que disent les faits, c'est : 1° que, pour que le *moi* perçoive les impressions produites sur un organe, il faut que cet organe soit lié au système physique; 2° que plus il est étroitement uni au système par des liens rapprochés et multipliés, plus les sensations qu'il procure sont vives; 3° que le cerveau, à cet égard, a le plus haut degré de prééminence, soit par cette raison, soit par une influence plus directe, plus spéciale, établie par une loi primitive connue ou inconnue. Voilà tout ce que disent les faits; tout ce qu'on a ajouté n'est qu'un roman que rien ne peut justifier; tout ce qu'on a imaginé à ce sujet est hypothétique, et puisé dans des analogies physiques arbitraires. Cet acte exige seulement, pour condition physique, qu'il y ait union organique, et que les différentes parties appartiennent au même tout physique (p. 252).—L'auteur rejette la *cranioscopie* (ou phrénologie de Gall), et renvoie au *Dictionnaire des Sciences médicales*, article *Cranioscopie*, pour le développement des raisons alléguées contre ce système.

II. Il ne faut rien chercher de spécial dans le livre de Bérard, relativement aux intuitions ou

perceptions; il ne les a pas distinguées des sensations, ou plutôt des idées, dont il parle ensuite.

Bérard donne deux origines aux idées, le monde et le moi, les phénomènes externes et les internes: il en fait dériver toutes les autres par l'action libre du moi. Mais il admet déjà l'activité, c'est-à-dire l'attention et la réflexion dans la formation des idées premières. Il ne s'est pas demandé si les intuitions n'étaient déjà pas des produits mixtes. Du reste, il nie que l'idée soit une représentation d'un objet, une image, ou une impression, ou des traces dans la substance nerveuse; qu'elle soit un simple mouvement mécanique ou vital de la substance cérébrale; qu'elle soit l'œuvre du cerveau, qui la tirerait de la sensation. Nous ne parlons pas de la partie historique de l'idée, qui ne pourrait avoir qu'un intérêt relatif.

III. Il définit mal le *jugement,* en disant que c'est la comparaison de deux sensations, de deux idées, et des choses mêmes qu'elles représentent, pour connaître leur différence, leur identité ou leur analogie, etc. Il en fait une conséquence de l'activité de la sensation elle-même et de l'idée, langage pour le moins très inexact. — Le *raisonnement* ne peut non plus être défini : Une suite ou un enchaînement de jugements. Cette définition est trop large, trop peu précise : tous les jugements qui s'enchaînent ne forment pas raisonnements. Il y aurait également beaucoup à dire sur ce que l'auteur entend par les mots *analyse, synthèse, analogie, induction, criterium* de la vérité.

Il affirme qu'il ne peut y avoir d'instrument or-

ganique, direct et essentiel, entre la sensation, l'idée, le jugement, et l'activité de notre moi sur cette sensation, cette idée et ce jugement, c'est-à-dire dans les opérations de *réflexion* du *moi* sur lui-même, parce que tout intermédiaire imaginé suppose toujours cette action antérieure, libre et indépendante de toute action organique. Avant d'agir avec un instrument, il faut d'abord agir par soi seul pour le saisir et pour s'en servir. En supposant que le *moi* ait besoin d'un instrument pour agir, il faut toujours admettre que l'acte de la volonté, quel que puisse être cet acte, est antérieur à l'acte organique : l'un est cause, l'autre *effet;* l'un est puissance, l'autre *instrument.* Il est donc un moment où le *moi* agit par lui-même, modifie les organes, loin d'être modifié par eux.

La *mémoire* n'est pas une simple sensation; elle n'est point passive; elle ne dépend pas, dans son origine, de l'organisation; elle n'est pas la sensation continuée mais affaiblie. C'est une force de second ordre inexplicable, qui se montre parfois subordonnée à la volonté. En vain l'on a essayé de l'expliquer par les mots, par des traces conservées dans le cerveau. Elle n'a pas besoin d'instrument physique direct, quoiqu'elle tienne à l'intégrité du cerveau comme à une condition. Elle ne peut pas avoir d'organe spécial, et ne peut pas appartenir davantage au cerveau tout entier, par les mêmes raisons que la sensation, l'idée, le jugement, et le raisonnement, ne sont point dans ce cas. Au reste, les animaux inférieurs, auxquels on ne reconnaît pas de cerveau, sont cependant doués de la mémoire. Mais

il est vrai de dire qu'elle est plus ou moins active selon l'état des organes. Si on se rappelle mieux certaines idées que d'autres, c'est qu'elles ont plus d'intérêt pour nous, ou qu'elles ont été plus fréquemment l'objet d'un souvenir. C'est de cette manière qu'il faut expliquer la mémoire des choses passées dans le vieillard, mémoire qui est plus grande que celle des choses relativement présentes ou plus récentes.

L'*imagination* n'est pas plus purement passive que la mémoire. Elle ne consiste pas dans des images physiques, puisque les perceptions elles-mêmes ne sont pas des images; elle n'est pas une sensation prolongée ou affaiblie. Etant active, elle n'a pas besoin d'un instrument organique, il est vrai, mais son exercice conserve les plus grands rapports avec l'état physique des organes : elle influence à son tour le physique. Nécessité donc de réunir dans la théorie ces deux ordres de faits opposés : — l'*imitation* appartient au *moi*, et non à la vie : elle suppose la sensation, l'idée du modèle.

IV. Bérard ne se fait pas une juste idée des conceptions, et méconnaît par conséquent leur origine, la raison pure (p. 282-289.) Voir cependant ce qu'il dit de la causalité (p. 308-335), du beau et du bon (p. 566.) Il n'a qu'une idée très-imparfaite et très-fautive de la *doctrine* de Kant, dont il parle cependant beaucoup.

V. Cette double erreur devait en entraîner une troisième : les *sentiments* proprement dits ne pouvaient trouver place dans une psychologie qui

n'en donnait point aux conceptions ni à la raison pure.

VII. L'instinct ne dépend pas de l'organisation comme cause, ni de la réflexion; mais il est provoqué par les organes intérieurs, et manifeste au *moi* les besoins du corps. Il appartient au moi comme modification des sentiments (sensations internes); il est actif sous certains rapports, et se combine avec les données de la réflexion.

VIII. Les *mouvements* volontaires dépendent d'une action primitive et directe de la volonté : tous les intermédiaires imaginés sont hypothétiques. L'auteur va beaucoup plus loin encore : car il admet des forces vitales automatiques, spontanées, qui n'ont d'autres causes (de leur action, mouvement ?) qu'elles-mêmes, d'autre instrument de leur action intime que leur activité propre. (P. 483.)

IX. Les *langues* sont le produit de l'activité du *moi.* Il faut se garder de les confondre avec les cris spontanés, quoique les cris aient pu devenir l'occasion de la création des langues.—Sans doute, si nous ne jugions pas par des signes que nos semblables sont sujets à la souffrance comme nous, nous ne connaîtrions pas la sympathie; mais le moi s'empare de ce sentiment, et en fait la source de mille vertus.

X. Il est faux de dire, avec Cabanis et Gall, que l'action de la *volonté* ne soit autre chose que l'action du cerveau, et que si cette action prédomine sur d'autres organes, le moi est forcément entraîné dans ce sens : cette théorie est une hypothèse

dans toutes ses parties. La volonté s'élève au-dessus de toutes les facultés de l'homme, s'empare d'elles, les dirige et les soutient : c'est le premier mobile, le principe d'action de l'homme (p. 566 et suiv.) L'auteur confond ici la volonté avec l'activité.

XI. Il fait des *passions* le plus haut degré de l'activité du *moi.* Elles prouvent, suivant lui, la grandeur de notre nature par leur disproportion avec leur objet, et font pressentir une destinée de l'homme encore inconnue : les passions les plus physiques se combinent avec une foule d'idées morales. Ainsi, l'amour n'est pas dans l'homme un simple besoin organique comme pour l'animal grossier. Portées à un très-haut degré, les passions absorbent l'activité entière du moi, et forcent son assentiment même contre la volonté. C'est une chose ridicule de les comparer à l'attraction, comme l'a fait Morgan dans son *Essai philosophique sur les Phénomènes de la Vie,* p. 61. Elles modifient les organes.

XII. La *liberté* dépend de l'activité même du *moi,* comme la volonté. Quoique indépendante sous certains rapports, elle peut être forcée, dans quelques cas, par des sensations trop vives, actuelles ou reproduites par la mémoire, par des passions profondes qui occupent le *moi* tout entier et le dominent, par des déterminations instinctives, « par l'influence du physique sur le moral, » comme dans certaines maladies, et dans les effets du tempérament, etc. (P. 265.)

L'auteur considère ensuite le *sommeil,* les *rêves,*

le *délire*, et l'*aliénation mentale*. — Une volonté forte a un empire plus ou moins grand sur le sommeil, soit pour l'empêcher, soit pour y mettre fin : preuve que le moi n'est pas toujours entièrement *passif* dans les rêves. — Pour étudier le sommeil sous son véritable point de vue, il faut le considérer à la fois dans le *moi* et dans l'organisme vivant, ainsi que dans les lois propres à l'un et l'autre, et dans les rapports réciproques de ces lois (p. 596). Le moi est susceptible de fatigue tout comme le corps (597)? — Il ne pense pas toujours, par exemple dans un sommeil profond (p. 598)? — Les rêves sont actifs et passifs; les idées qui les composent dépendent tout à la fois de la volonté et de l'activité automatique des fonctions morales, de l'association soit naturelle, soit accidentelle des idées, des jugements et de toutes les opérations morales (p. 599). Ceux qui ont prétendu, dit Bérard, que nous n'avons aucun moyen pour distinguer l'état de veille de l'état de rêve, se sont moqués du sens intime. — On peut lui opposer G. Hauser, qui, dit-on dans la Gazette médicale, racontait ses rêves comme des évènements qui s'étaient réellement passés. Il lui fallut du temps pour comprendre la différence qu'il y a entre les actes de l'homme éveillé et les divagations du sommeil[1]. Mais ce n'est là qu'une exception.

[1] Comme G. Hauser présente d'autres phénomènes assez curieux, nous les rapporterons dans cette note.

« Il fut très-difficile de l'accoutumer à la nourriture ordinaire.

« L'esprit est actif et passif à la fois dans le somnambulisme. Les différentes facultés ne sont pas

» Le sens de l'ouïe avait été originairement très-fin chez lui, mais cette propriété avait diminué peu à peu. Son odorat, au contraire, avait conservé toute sa finesse, et c'était le plus habituel de ses tourments; toutes les odeurs lui étaient plus ou moins déplaisantes, et les substances qui en exhalaient une forte, comme le fromage, le vinaigre, etc., lui causaient une douleur physique; l'encre même dont il se servait, ses couleurs, ses pinceaux, le contrariaient par cette raison.

» Son obéissance était sans bornes à l'égard de ceux qui avaient pris de l'empire sur lui; mais cela n'avait aucun rapport avec ses connaissances, ses croyances ou son jugement; il fallait que ses sens ou sa réflexion l'eussent convaincu d'une chose, pour qu'il y ajoutât foi; autrement il demeurait dans le doute. Lorsqu'on lui dit que dans l'hiver il verrait tous les objets couverts d'une substance froide et blanche, il répondit sans hésiter qu'il croirait après l'avoir vu, mais non avant. Quand le temps de la neige fut venu, il en prit avec empressement dans sa main, mais il la rejeta aussitôt, en criant que la peinture blanche l'avait brûlé.

» Ce ne fut pas une petite affaire pour le professeur Daumer de lui apprendre à distinguer les corps organisés de ceux qui ne l'étaient pas, les corps animés des corps inanimés, les mouvements volontaires et spontanés de ceux qui étaient communiqués par une impulsion étrangère. Les hommes ou les animaux sculptés, peints ou gravés, lui faisaient l'effet d'être vivants; il s'étonnait que des chevaux, des licornes, etc., dessinés sur les murailles, restassent immobiles; il s'indignait de ce qu'une statue poudreuse et sale qui était dans un coin du jardin, ne prenait pas soin de se nettoyer elle-même; la vue d'un Christ en croix le faisait pleurer. Si une feuille de papier était emportée par le vent, il croyait que c'était de son plein gré qu'elle sautait de dessus la table par terre; pour lui, les arbres manifestaient leur vie par le mouvement de leurs branches; le bruit des feuilles, c'étaient leurs voix; il se fâchait contre un enfant qui frappait sur un saule avec une baguette. Il s'imaginait que la boule d'un jeu de quilles courait volon-

alors dans un état correspondant : les unes sont plongées dans le plus profond sommeil, tandis

tairement pour en renverser quelques-unes; quand elle s'arrêtait, c'est qu'elle était lasse, et qu'elle voulait se reposer.

» Aux animaux, il attribuait les mêmes propriétés qu'aux hommes; il s'impatientait de voir un chat prendre sa nourriture avec les dents, et s'efforçait de l'initier à l'usage de ses pattes : l'insouciance de son élève redoublait sa mauvaise humeur. Il ne comprenait pas pourquoi les vaches, au lieu de se coucher sottement dans des lieux sales, n'entraient pas dans la maison pour s'asseoir comme tout le monde; les arbres lui paraissaient enfoncés en terre malgré eux, et il était persuadé que les fleurs et les feuilles étaient l'œuvre de la main des hommes. La première fois qu'il vit le ciel parsemé d'étoiles, il exprima la plus vive admiration; peu d'instants après, on l'entendit se plaindre de l'auteur de sa captivité, qui l'avait privé d'un si magnifique spectacle.

» Quoiqu'il eût la naïveté et la gentillesse d'un enfant, il n'avait aucune espèce de notion de la Divinité, non plus que d'une vie future; il ne reconnaissait de réalité qu'à ce qui intéressait ses sens d'une manière quelconque. Tous les efforts que l'on fit pour éveiller en lui le sentiment religieux furent long-temps inutiles; il se plaignait au professeur Daumer que des prêtres lui eussent dit une foule de choses auxquelles il ne comprenait absolument rien. Il y avait deux classes de personnes à l'égard desquelles Gaspard sentait une aversion insurmontable, c'étaient les médecins et les prêtres : les premiers, « parce qu'ils étaient toujours à administrer d'abominables médecines qui doublaient les maladies; » les autres, « parce qu'ils effrayaient le peuple et s'embrouillaient dans un galimatias inintelligible. »

» Après l'été de 1829, Gaspard avait fait de grands progrès dans son éducation; il se mit alors à jeter tous ses souvenirs sur le papier : c'était une pauvre littérature, mais elle circula comme un objet très-curieux, et il en fut beaucoup parlé. Il faut croire que les bourreaux de son enfance en eurent connaissance et en conçurent des alarmes : car, le 29 octobre 1829, une tentative d'assassinat fut faite sur sa personne, et un homme masqué lui fit une blessure à la tête; ce coup, et l'im-

que les autres jouissent de toute leur activité naturelle, et même quelquefois d'une activité prodigieuse, ce qui donne lieu à un singulier mélange de résultats.

» Le délire n'est ni entièrement organique et vital, ni entièrement libre et moral : le délirant n'a que ses idées les plus habituelles, et il est faux que les organes intérieurs, sains ou malades, puissent donner des idées primitives analogues à celles qui sont fournies par les sens extérieurs.

» L'homme est seul susceptible de manie. La fréquence de la maladie est même en raison du développement des facultés nationales et indivi-

pression morale qui en résulta, jetèrent Gaspard dans un délire et une frénésie dont il fut long-temps à guérir; l'enquête judiciaire à laquelle on se livra, ne produisit aucun résultat *.

» Gaspard Hauser est un singulier mélange de l'enfant, du jeune homme, et de l'homme fait : remarquablement industrieux, il ne produit rien de complet et d'achevé; il n'a ni éclairs d'imagination, ni élans de gaieté; les richesses du style figuré lui sont inconnues, mais il juge avec un sens droit des choses qui sont à sa portée; il est doux et bienveillant; on ne remarque en lui ni inclinations vicieuses, ni penchants impérieux, ni puissantes émotions. Quoique réservé et modeste, il sait insister sur ce qui est son droit; son aptitude à observer les hommes et à deviner leurs pensées est très-grande; il réfléchit profondément sur lui-même, sur son organisation intellectuelle, et même, dit-on, il est devenu pieux, mais sans superstition; la crainte des revenants le fait rire, et lui paraît une des plus inconcevables absurdités humaines; enfin, sa vie actuelle est celle de tous ceux qui l'entourent; la force étonnante de sa mémoire et ses autres qualités ont disparu; il n'a conservé d'extraordinaire que sa destinée, sa bonté, et son égalité d'humeur. »

* On sait que l'infortuné Gaspard Hauser est mort depuis assassiné.

duelles. C'est à tort qu'on a attribué la manie au physique exclusivement : elle dépend souvent de causes morales, et tient aux lois de la pensée. Le fou raisonne bien et activement sur des données fausses.» (V. l'Anthropologie spéciale, où la folie et ses différentes espèces sont traitées fort au long.)

L'auteur termine son livre par la *personnalité* morale et l'existence substantielle de l'ame. Il entend par personnalité l'existence individuelle, identique et une : l'idée de la personnalité ne saurait dépendre de l'organisation, qui ne peut être qu'actuellement et non dans le passé (?), et qui d'ailleurs est incompatible avec l'unité absolue. Si l'on objecte que certains animaux peuvent être divisés en plusieurs tronçons sentants, l'auteur répond que dans ce cas on ne divise pas le *moi* primitif...... Les sensations que le tronc avait reçues ne restent pas isolément dans le tronc; de même pour celles de la tête : les impressions nouvelles reçues par les deux tronçons se rattachent au *moi* antérieur, et, dans ce phénomène singulier, il n'y aurait jamais division du *moi*, comme on l'entend pour les choses physiques.

Le *moi* a un support non matériel, inétendu, impénétrable, libre, etc. La substance de la sensation, de l'idée, de la volonté, etc., n'est pas ou ne peut pas être la substance de l'étendue, de la mobilité, etc.

L'ame est présente au corps vivant; elle sent dans le corps, à travers le corps, par le corps, même les modifications de corps extérieurs : elle sent immédiatement, et agit de même sur le corps

vivant. Par sa présence, elle donne aux organes de nouvelles forces primitives qu'ils ne sauraient avoir sans elle, mais aussi peut-être qu'elle ne saurait avoir sans eux. (P. 628.)

Il n'est point de parties du cerveau dont la lésion n'ait amené à sa suite la suspension de toutes les facultés intellectuelles, comme il n'en est point qui n'ait pu être détruite, les facultés intellectuelles conservant leur intégrité : donc le *moi* est présent à tout le cerveau, et n'est à proprement parler nulle part; il se sert de toutes ses parties pour soutenir son action, et il peut s'en passer. Ces deux ordres de faits, bien médités et opposés l'un à l'autre, détruisent complètement toutes les conséquences anatomico-physiologiques qu'on a tirées, et montrent qu'il faut admettre d'autres principes. (P. 511.)

L'organisme vivant a une énergie propre, susceptible d'augmentation et de diminution. L'ame se montre capable d'une force, d'une énergie analogues. Cette force de l'ame est, comme celle de l'organisme, susceptible d'augmentation et de diminution : il y a là une correspondance visible, mais dont on ignore le lien. Toutefois, il ne faut pas penser que l'ame ne puisse exister encore par elle-même : nous savons, au contraire, qu'elle a sa substance propre et ses modes particuliers (p. 632 et s.). Elle est immortelle. (P. 632-638.)

APPENDICE

AUX PHÉNOMÈNES VITAUX ET VOLONTAIRES CONSÉCUTIFS A LA DÉCOLLATION.

LECTURE FAITE A L'ACADÉMIE DES SCIENCES PAR M. JULIA DE FONTENELLE.

[Gazette des Trib., 23 et 24 sept. 1833.]

« Nous allons, dit M. Julia de Fontenelle, soulever ici une grande question. Les guillotinés souffrent-ils après la décollation? Celui qui a joui du douloureux avantage de voir son nom attaché à cet instrument de mort, le docteur Guillotin, Petit, Cabanis, et quelques physiologistes, ont nié l'existence de la douleur après ce supplice. Un grand nombre d'autres, à la tête desquels nous placerons Sommering, Sue, Mojon, Castel, etc., ont soutenu le contraire, et basé leur opinion sur les faits suivants :

» 1° Le docteur Sue ayant coupé la tête à un dindon, cette tête conserva tous ses mouvements pendant une minute et demie; les mandibules, ainsi que la pupille, remuèrent avec force, et les paupières clignotèrent. Le corps, qui, depuis une minute, était sans mouvement, se releva, se tint sur ses pattes pendant une minute et demie, marcha, agita ses ailes, porta l'une de ses pattes au cou, et mourut au bout de six minutes. La décollation d'un autre dindon offrit les mêmes phénomènes. Quand on lui piquait avec une aiguille les muscles des ailes, du cou, etc., il se manifestait des mouvements contractiles et convulsifs de ces parties.

» 2° Un mouton fut décollé en deux secondes; la tête conserva tous ses mouvements pendant deux minutes, et le corps pendant douze minutes. Les mouvements étaient si violents, qu'il fallut trois hommes pour le maîtriser. Les mêmes résultats eurent lieu sur une brebis pleine, à cette légère différence près, que les mouvements de la tête furent de deux minutes et demie, et ceux du corps de onze minutes. A Figuères, j'ai été témoin de la décapitation d'un bélier de trois ans. Trois hommes pouvaient à peine le contenir après la chute de la tête, et ses mouvements durèrent quinze minutes.

» 3° La section de la tête d'un veau ayant été faite en une seconde et demie, cette tête, pendant six minutes et demie, montra des mouvements très-prononcés des paupières, de la pupille, des oreilles, des narines, des muscles de la face et des lèvres. Le corps continua à se mouvoir pendant sept minutes : l'expression de la douleur était peinte sur les diverses parties de cette tête.

» M. Sue conclut de ces faits que la *vie* et la *sensation* sont répandues dans tout le système, qu'il faut distinguer conséquemment les effets particuliers du plaisir et de la douleur dans le lieu où ils se passent, de ceux produits dans d'autres parties. Aldini, d'après des expériences comparatives faites en 1803 à Londres et en Italie sur un pendu et sur des guillotinés, s'est convaincu que les contractions des muscles de la tête des décapités durent trois quarts d'heure, et chez les pendus deux heures: ce qui le porte à croire que

les sujets sur lesquels on avait fait des expériences galvaniques pouvaient en éprouver et en ressentir l'action.

» M. Mojon, professeur de physiologie à l'Université de Gênes, a tenté à Paris, en 1804, quelques expériences sur les guillotinés avec MM. Guillotin, Aldini et Nauche. Elles leur démontrèrent 1° que, durant un quart d'heure après la décollation, la tête exposée à la lumière solaire, les paupières soulevées se ferment aussitôt; 2° que la tête du décapité est sensible à l'action des stimulants; 3° que la langue, sortie de la bouche et piquée avec une aiguille, se retire, et les traits du visage indiquent une sensation douloureuse; 4° que l'organe de l'ouïe perçoit également les sons. Je me rappelle avoir vu la tête d'un guillotiné, nommé, je crois, *Tillier* ou *Detillier*, qui tournait les yeux du côté où on l'appelait, et je serais presque tenté de croire que sur la tête de Charlotte Corday, à laquelle le bourreau donna un soufflet en la montrant au public, se peignit, comme on l'a publié, un sentiment d'indignation.

» Weicard a vu se mouvoir les lèvres de la tête d'un homme qui venait d'être coupée : deux fois j'ai constaté ces mêmes faits. L'auteur de la *Connaissance des bêtes* assure que, tandis que la tête tourne les yeux pour exprimer la douleur, qu'elle remue les lèvres et mord la terre, d'autre part le cœur bat pendant quelques instants.

» Il importe, dans l'exécution d'un supplicié, dit M. Sue, de savoir si toutes les parties meurent à la fois, ou si elles meurent en détail; car, si la

tête coupée a la perception ou la conscience de sa douleur, ou plutôt de son supplice, une seconde seulement, cette idée que la pensée peut exister dans une tête séparée du corps doit faire frémir l'homme le plus exercé au crime, et celui qui est condamné à le juger. Si le corps, ajoute-t-il, après sa division, souffre localement, comme il le soutient, c'est-à-dire sans aucune corrélation, il n'en est pas moins vrai que le corps souffre. Pourquoi donc vouloir regarder comme nulles les douleurs du corps, parce qu'il ne tient plus à la tête? Il souffre *comme corps*, et la tête souffre *comme tête*[1]. D'après ces observations, le centre d'activité du cerveau étant considérablement augmenté, la *pensée*, bien loin d'être éteinte, *vit tout entière*. On observe encore, dans les têtes séparées du tronc, divers mouvements des paupières, des yeux, des lèvres, des convulsions même dans les mâchoires, quand les bourreaux les tiennent suspendues par les cheveux. A travers tous ces désordres nerveux, vasculeux et musculaires, il est presque sûr que la *puissance pensante* entend, voit, sent et juge la séparation de tout son être, en un mot, la *personnalité*, le *moi vivant*. Il y a plus : tout tend à prouver que le cou, la poitrine, le bas-ventre et les extrémités ont aussi leurs sensations et leur

[1] Il peut se faire, s'il y a souffrance, ce qui n'est pas démontré par les faits précédents, puisqu'ils s'expliquent par l'irritabilité seule, qu'il n'y ait qu'une souffrance, celle du *moi*, qui tiendrait encore au corps et à la tête, quoique séparés l'un de l'autre, précisément parce qu'il ne peut être conçu dans l'espace, ni par conséquent divisé comme le corps. T.

moi particulier [1]. Les expériences qu'il a suivies à l'école de médecine d'Edimbourg, et celles qu'il a faites dans différents hôpitaux de France, l'ont convaincu que les membres séparés souffrent. En effet, à la suite des amputations des doigts, de la main, du bras, du pied, de la jambe, etc., on entend souvent les amputés, plusieurs jours, et même plusieurs mois après l'opération, s'écrier : Que je souffre de ma main, de mon bras, de mon pied, de ma jambe [2]! Le docteur Petit en a vu ressentir ces douleurs six ans après l'opération; c'est ce que Sue a nommé fort ingénieusement *la mémoire de la douleur* [3].

» Un de nos plus honorables médecins, M. le docteur Castel, a soutenu que la tête, après la décollation, est susceptible de sensation, et que cette sensation s'éteint plus rapidement en elle que dans le tronc, parce que la portion de sensibilité dévolue à chaque organe venait de lui être transmise immédiatement avant que la décollation eût lieu. Cette sensibilité n'a pu être épuisée tout-à-coup : aussi les contractions du cœur persistent pendant un certain temps. Ces contractions concourent, avec le reste de la sensibilité, à entretenir la vie dans le corps. Quant à la tête, le cerveau n'a plus reçu de sang artériel, sans lequel

[1] Erreur déjà réfutée. T.

[2] C'est tout autre chose que la souffrance propre au membre. T.

[3] C'est bien plus que cela : c'est une véritable douleur. Il y a donc entre ces deux choses la différence d'une sensation et d'une idée. T.

les autres stimulants sont bien impuissants, mais la circulation capillaire existe encore. Si donc la perte absolue de la vie dans la tête est plus prompte, c'est parce que le plus énergique de tous les excitants lui manque. Mais la *sensibilité* ne l'a point abandonnée, elle y reste *amassée*.... Je n'hésite point à *assurer*, ajoute-t-il, *qu'une tête a la faculté de voir, d'entendre, et d'éprouver la douleur*, dans les instants qui suivent la décollation [1].

» Nous ne saurions partager entièrement cette opinion : car nous avons eu occasion de nous convaincre qu'après la décapitation la tête conserve encore, pendant quelques minutes, le sang artériel que lui ont envoyé les carotides et les artères vertébrales. Aussitôt que la section de ces artères a lieu, elles se contractent, se resserrent, et tant que dure cet état de spasme, elles ne laissent échapper que très-peu de sang. Le contraire a lieu relativement au tronc : le cœur, continuant ses

[1] On l'a déjà dit, il peut y avoir contraction des muscles de la face sans qu'il y ait souffrance, sensation ou perception. Cette contraction peut provenir de la souffrance morale qui précède la décollation, ou de la souffrance instantanée résultant de la décollation, ou n'être due qu'à l'irritabilité seule. Nous doutons qu'on puisse l'attribuer, comme Guillotin, à une extrême jouissance qui aurait lieu pendant la décollation, jouissance qu'on suppose exister chez le pendu, d'après certains phénomènes physiologiques qui accompagnent ce genre de mort. Quoi qu'il en soit, il est certain que la physionomie se contracte d'une manière analogue dans l'extrême jouissance comme dans l'extrême douleur. L'extrême douleur fait succomber promptement; et l'on sait d'ailleurs, par l'expérience, que ce n'est qu'assez long-temps après avoir reçu une blessure, que la douleur est le plus cuisante. T.

mouvements de systole et de diastole, entretient, pendant son action, quatre jets de sang par les artères coupées; cette grande perte sanguine fait que le corps se refroidit plus promptement que la tête. Or il est évident que la vitalité du cerveau se conserve plus long-temps que celle du tronc. M. le professeur Sue a émis une opinion semblable. Il paraît, dit-il, que la sensibilité peut durer au-delà d'un quart d'heure dans les différentes parties de la tête, à cause de l'épaisseur de celle-ci et de sa forme ronde, qui sont plus propres à conserver la chaleur vitale. Si l'on réfléchit à l'anatomie du cerveau, et particulièrement sur la manière dont les artères carotides et vertébrales se distribuent; si l'on fait attention à la disposition de leurs trois courbures avant d'y arriver, à leurs divisions incommensurables, et plus encore à leur structure particulière; si, après cela, on les suit dans leurs rapports avec les veines et les sinus de ces viscères, dont les replis multipliés et les formes tortueuses retardent prodigieusement le dégorgement du sang dans les golfes des jugulaires, on n'aura aucun doute sur la marche lente de la circulation du sang dans le cerveau, et l'on se persuadera aisément que le mouvement circulaire, avant d'avoir parcouru tout le système d'artères, de veines et de sinus dans cet organe, se fait plus lentement que dans les autres parties du corps. D'un autre côté, l'action artérielle tend toujours à pousser le sang vers le point qui lui offre moins de résistance. Croit-on que le sang lancé vers la tête par les artères carotides et ver-

tébrales soit lancé par les mêmes vaisseaux tenant à la tête, quand ils viennent d'être coupés? — *Non.*

» Le sang contenu dans les artères qui tiennent à la tête continue d'être porté instantanément par leur force contractile vers les points de sa destination. La circulation doit donc continuer d'avoir lieu dans cet organe, tant que l'influence ou la force vitale y subsistent, c'est-à-dire jusqu'à la dissipation de toute la chaleur vitale.

» On trouve aussi dans les journaux scientifiques et dans les ouvrages et mémoires de Cotugno, Egel, Galvani, Gren, Hunter, Hermestæd, Jacquin, Lichtenberg, Mojon, Moll, Schœrer, Sommering, Sue, Valli, Vassali, des faits très-remarquables, tant sur la décollation que sur les phénomènes de la vie.

» Maintenant, si des effets de la décapitation de l'homme nous passons à celle de quelques animaux, nous y trouverons des documents précieux en faveur de l'opinion que nous cherchons à établir.

» Ainsi, une tortue à laquelle on enlève la cervelle vit environ six mois, en exécutant tous ses mouvements ordinaires : on a des exemples de tortues qui ont vécu, la tête coupée, de douze jours à six mois.

» Charras ayant coupé la tête à une vipère, plusieurs jours après, cette tête mordit dangereusement un de ses élèves. On trouve dans les recueils scientifiques plusieurs autres faits semblables.

» Galien rapporte que l'empereur Commode coupait rapidement la tête à des autruches, qui n'en continuaient pas moins à courir jusqu'au bout de la carrière. L'on sait aussi que, Boërhaave ayant coupé le cou à un coq au moment où il courait vers le grain qu'on lui présentait à plus de vingt pas, le tronc continua sa course jusque-là. Perault a vu également une vipère décapitée ramper jusqu'au tas de pierres qui lui servait de refuge ordinaire.

» M. Desmortier ayant décapité un cerf-volant (insecte), et placé le corps sur le dos, vit la section de l'animal s'agiter et exécuter les mêmes mouvements que s'il eût été entier. Quarante-huit heures après, la tête, ayant été exposée au soleil, se ranima en quelques secondes. Lui ayant alors présenté le petit doigt, il en fut pincé si vivement, qu'il lui fallut avoir recours à l'autre main pour retirer les cornes qui étaient entrées d'une demiligne dans la chair. Le hanneton marche également après la décollation; il en est de même des papillons, qui volent, ainsi que les mouches; et Boyle a vu de ces derniers animaux décollés s'accoupler, et la femelle pondre des œufs.

» Nous trouvons encore des exemples frappants de cette conservation de la vie après la décollation, chez les volailles : on sait que le canard qu'on vient de décapiter vole assez loin, et que, tombé à terre, il se traîne, et va plonger l'extrémité du cou dans la terre; on voit ses yeux rouler dans l'orbite. Il en est de même de l'oie et de l'autruche. Les poules battent des ailes et s'agitent

après la décapitation, etc. Enfin, les serpents, les lézards, les anguilles, les vers, coupés par tronçons : chacun de ceux-ci se meut; et l'on voit, principalement chez les *batraciens*, les mouvements des yeux et de la bouche continuer, et la tête de plusieurs serpents, lézards, etc., mordre encore avec force.

» M. Legallois coupait la tête à un lapin, et insérait aussitôt dans la trachée-artère la canule d'une pompe à air : on voyait aussitôt le tronc de ce pauvre animal donner tous les signes de la vie; quelquefois il se redressait sur ses pattes, retombait, et se relevait encore. Cet étonnant spectacle durait plus d'un quart d'heure, pourvu que l'on fît jouer avec le degré de vitesse convenable la pompe qui injectait de l'air dans les poumons. Tout le monde n'avait point, pour opérer cette *palyngénésie* peut-être apparente et résultant d'une simple action mécanique, la dextérité de M. Legallois.

» Les *polypes* offrent des exemples de vitalité bien plus curieux encore : si on les coupe en plusieurs parties, ils jouissent de la faculté de se reproduire : de telle sorte qu'il naît à chacune des parties coupées la partie ou les parties qui lui avaient été enlevées, et qui lui manquaient pour former un animal complet et tout-à-fait semblable au premier. Les *naïs*, les *planaires*, etc., repoussent également comme les plantes.

SECTION SEPTIÈME.

Maine de Biran.

Moins physiologiste que Bérard, mais plus métaphysicien, Maine de Biran cherche surtout à distinguer le *moi* du *non-moi*. Il fait consister le premier dans l'activité volontaire et libre, ce qui est une erreur; car l'activité, non plus que ses déterminations réfléchies, n'est qu'une pure conception de l'esprit, et non la réalité causatrice, que nous *concevons* sous le mot moi, mais que nous ne *percevons* pas.

Il nous semble donc aussi nier à tort que la *conscience*, la réflexion, fût possible sans la volonté (p. 16, 17.) Il n'a pas assez distingué l'activité de la volonté : la première peut avoir lieu et a très-souvent lieu sans la seconde.

Cette distinction eût-elle été faite, ainsi que celle du moi et de sa réalité substantielle, il serait toujours faux de faire dépendre le moi phénoménal (la réflexion, la conscience) de la volonté : car, pour vouloir, il faut au contraire se connaître déjà, s'être observé agissant, et se savoir actif. Il y a d'ailleurs deux sortes de volonté, l'une spontanée et l'autre réfléchie, que l'auteur ne distingue pas plus que ce qui précède.

C'est encore à tort que l'auteur a pris une abstraction, l'étendue, pour l'essence de la matière, et la pensée indéterminée pour la permanence de la substance pensante (p. 38). Il y a là plusieurs méprises : 1° L'étendue indéterminée n'est, comme

nous le disons, l'essence propre ou réelle de rien, mais une pure abstraction. La matière elle-même, considérée généralement, ou abstraction faite de ce qu'on peut appeler ses espèces, n'existe pas plus que l'étendue. Si l'étendue était l'essence de quelque chose, elle serait une essence *logique,* idéelle, et non l'essence réelle : deux choses que l'auteur confond, ou paraît confondre. 2° La pensée indéterminée n'est pas plus la substance pensante, que l'étendue n'est la matière : car elle n'est point substance, mais pure idée abstraite, puisqu'il n'y a pas de pensée qui ne soit telle ou telle, qui ne soit déterminée. 3° De plus, c'est pécher contre les lois de la symétrie logique, ou de la proportion des idées, que de dire « qu'il n'y a pour chaque esprit qu'un fond permanent de pensée qui fait le durable de la substance pensante, comme il n'y a qu'un même fonds de matière ou d'étendue qui constitue l'essence réelle de chaque corps, et le fait rester ce qu'il est : » car, l'étendue étant, dans la pensée de l'auteur et de bien d'autres, l'essence de la matière, et la pensée n'étant que la forme de l'ame, il n'y a pas là de proportion possible. 4° Un autre vice de ces quelques lignes, c'est d'avoir fait de la pensée en général ce qui dure dans l'ame, et d'avoir distingué le *durable* dans la substance pensante, de cette substance même. La pensée en général n'est ni la durée, ni le durable de la substance pensante, mais son état, sa forme indéterminée ou abstraite. Ce à quoi s'applique la notion de durée dans l'ame, le durable, n'est pas distinct de sa substance et

de son essence. Mais l'auteur confond encore les conceptions d'essence et de substance. (V. la *Théorie de la Connaissance.*)

Sans nier la profondeur des pensées de Maine de Biran, ou plutôt encore le besoin qu'il avait d'être profond, on peut affirmer qu'elle est plus apparente que réelle, parce qu'il ne s'est point suffisamment compris, et qu'il a confondu une foule de notions qui devaient être distinguées. De là l'obscurité qu'on lui reproche à si juste titre.

Mais continuons à relever quelques erreurs chemin faisant, jusqu'à ce que nous arrivions à quelque chose de saillant sur le rapport du physique et du moral.

Ayant fait consister le moi dans la volonté, comme Cabanis, quoique sans doute dans un sens plus profond, il était tout naturel qu'il fît consister aussi l'aperception personnelle dans l'aperception interne d'une cause, force agissante et libre, etc. (p. 42). Mais ce n'est là qu'une erreur conséquence d'une autre. Premièrement, la cause n'est point percevable, mais seulement concevable : c'est une conception spontanée de la raison, qui s'applique aux sujets agissants. En second lieu, rien ne démontre, à parler rigoureusement, l'impossibilité soit logique, soit réelle, que l'ame conçoive la notion de cause sans agir elle-même : elle conçoit bien l'étendue sans être elle-même étendue; pourquoi ne concevrait-elle pas des agents sans avoir elle-même cette qualité? Nous avons prouvé plus haut qu'elle a agi plus ou moins longtemps avant de vouloir agir; qu'elle ne pouvait

vouloir, à proprement parler, sans avoir réfléchi, sans s'être posée, distinguée de ce qui n'était point elle : il faut faire voir maintenant que si on lui laisse la capacité de sentir et de réfléchir sur ses propres sensations, elle n'aura pas besoin d'une autre action pour se constituer à ses propres yeux, comme l'auteur a cependant l'air de le soutenir. Supposez avec lui une ame réduite à sentir, à peu près comme la statue de Condillac, avant qu'elle prenne connaissance du monde extérieur; si vous admettez de plus qu'elle peut réfléchir sur ses sensations, et que ces sensations soient multiples, successives, variables, en faut-il davantage pour qu'il y ait à ses yeux un *moi* et un *non-moi ?* Si l'on dit que réfléchir, c'est-à-dire donner son attention, comparer, juger, se ressouvenir, c'est agir, nous en conviendrons sans doute; mais nous dirons aussi que ce n'est point de cette action tout intellectuelle, toute spontanée, que parle l'auteur, pas plus que son *non-moi* n'est celui dont nous parlons, non-moi qui suffit cependant pour que le moi se pose en face de lui. Y en a-t-il, d'ailleurs un autre connu de nous, et qui ne soit pas une pure affirmation, quoique nécessaire, de la raison?

Il est faux de dire que le transport que nous faisons des impressions sensibles aux divers siéges organiques qu'elles affectent, soit le premier moyen naturel de leur distinction dans la conscience. Ce n'est, au contraire, qu'après les avoir distinguées dans la conscience, que nous les rapportons à des siéges divers. Et comment pourrait-

on d'ailleurs les rapporter à des siéges divers, si déjà l'on n'avait pas au moins la connaissance de la diversité de ces siéges? Et comment, d'un autre côté, cette connaissance a-t-elle été acquise, si ce n'est par la conscience de la diversité des impressions (perceptions) qu'ils ont fournies? Ce n'est que par la diversité interne que nous sommes conduits à concevoir la diversité externe. En fait de *connaissance*, nous n'allons jamais du dehors au dedans, mais au contraire du dedans au dehors. Sans doute, si nous n'avions pas l'idée de nos différents organes, il nous serait difficile d'y rapporter avec intelligence les impressions que nous en recevons; mais ces impressions n'en différeraient pas moins en elles-mêmes. Il faut ajouter que celui qui n'aurait jamais vu d'homme, et qui ne se serait jamais miré dans une eau tranquille, n'en fermerait pas moins les yeux s'il venait à rencontrer subitement un corps d'un éclat éblouissant, comme le soleil; qu'il y porterait ses mains s'il y éprouvait une douleur vive et subite, comme nous les portons, dans des cas analogues, aux parties postérieures de notre corps, que nous n'avons jamais vues.

Maine de Biran explique d'une manière assez ingénieuse l'origine logique du système de Gall, en supposant que cet auteur a pu être conduit à chercher des organes pour les différentes fonctions de l'entendement, etc., comme il y en a pour les différentes espèces de sensations et de perceptions rapportées aux cinq sens (p. 54 et suiv.) Il fait bien voir aussi qu'une pareille investigation

présuppose la psychologie, dont les phrénologistes voudraient cependant se passer, ou bien que leur œuvre n'est qu'arbitraire, conventionnelle et provisoire. (P. 55 et suiv.)

Nous sommes loin d'être aussi satisfait des idées de l'auteur sur l'aliénation : il refuse aux aliénés le sentiment du moi, se fondant en cela sur le sens étymologique du mot aliéné et sur celui qu'il attache au mot *moi*, entendant par-là l'activité libre. Nous croyons la réflexion possible à des degrés divers, et nous accordons qu'elle est moins grande chez l'aliéné que chez l'homme qui est parfaitement *sui compos;* mais nous pensons pouvoir nier : 1° que l'aliéné en soit entièrement dépourvu, ainsi que de la volonté spontanée ou même réfléchie; 2° qu'il ne soit pas encore une personne; 3° qu'il ne se distingue pas de ce qui n'est pas lui, de beaucoup de choses du moins. La preuve de tout cela, c'est qu'il parle encore, et que, de l'aveu de Maine de Biran, la parole n'est possible que par la réflexion, et par une sorte de convention avec soi-même. Aussi, plus le degré d'aliénation augmente, plus la réflexion diminue, plus la parole s'altère, au point même que l'aliéné devenu complètement idiot, imbécille achevé, est aussi devenu muet.

Maine de Biran rejette avec raison la sensibilité latente (p. 65), quoiqu'il semble ailleurs la conserver sous un autre nom, sous celui de sensibilité animale, ou dont le moi n'aurait pas conscience.

Il fait ressortir la différence qui existe entre la

contractilité *volontaire*, la contractilité *animale* ou *sensible*, et la contractilité *organique*, admises déjà par Bichat, et il reproche avec raison au célèbre physiologiste de ne pas avoir assez nettement distingué la dernière des deux autres : la cause en est tout-à-fait différente. Il aurait fallu l'appeler, comme on vient de le faire, contractilité *volontaire*, au lieu de la donner comme une espèce de la contractilité *animale*. La volonté régit celle-là; l'instinct, les passions, font naître celle-ci. La volonté se distingue on ne peut plus nettement de l'instinct, du principe animal d'action, lors, par exemple, qu'elle pousse avec connaissance de cause l'animal à sa perte. (V. p. 78.)

Il nous semble que Maine de Biran a fait la part du *physique* dans l'homme beaucoup trop large : il n'a pas vu qu'entre l'homme proprement dit et le physique il y a l'animal, et que l'animal retentit profondément dans l'homme. N'y a-t-il pas, en effet, contradiction jusque dans les termes, à dire que « la sensibilité, prise dans toute son étendue, avec l'ensemble des facultés qui sont sous sa dépendance (et que Condillac a très-bien pu appeler *sensations transformées*), la locomotion spontanée, l'imagination, les reproductions ou associations fortuites d'images et de signes, enfin tout ce qui se fait nécessairement ou passivement *en nous*, est vraiment *hors du domaine de l'ame pensante*? » N'est-ce pas dire que ce qui se fait en nous ne se fait pas en nous? L'auteur aurait dû reconnaître que ce qui se fait en nous, sans nous ou par nous, ne nous appartient pas moins par la

conscience d'abord, c'est-à-dire comme déterminations du moi, et ensuite à titre d'effets d'une activité du moi antérieure à la volonté et à la liberté réfléchie.

Mais, je le répète, il a complètement méconnu cette activité profonde, qui n'est pas, à la vérité, celle du *moi* réfléchi, du moi véritable, du moi personnel, puisqu'elle lui est antérieure, mais qui est bien encore celle du moi improprement dit, ou de la substance du sujet réel auquel se rattache la pensée réfléchie, et qu'affirme en même temps la raison. Si l'auteur ne veut rien reconnaître comme appartenant au moi que ce qui est libre, il faut qu'il en exclue la pensée, les conceptions de la raison, et la liberté elle-même : car nous ne sommes pas libres de ne pas penser, d'avoir des idées rationnelles ou de n'en avoir pas, ni même d'être libres ou de ne l'être pas. Il ne s'est pas aperçu d'ailleurs que dans ce qu'il appelle avec Condillac la sensibilité, et par conséquent la perception, l'imagination, etc., il y a une foule de données de la raison pure? Que fera-t-il encore du sentiment proprement dit, qui ne vient qu'après les conceptions rationnelles, conceptions qui sont pour lui, avec les idées qui les précèdent, une sorte d'action divine et de révélation intérieure, l'esprit et le verbe divins? Tout cela sera-t-il aussi banni de la conscience humaine, du moi, et relégué au rang du physique? Convenons que l'auteur s'est profondément égaré, tout en suivant, et peut-être pour avoir suivi les traces de Leibnitz. (P. 84.)

Nous terminerons ces réflexions critiques en

faisant remarquer que Maine de Biran est beaucoup plus dupe de son imagination qu'il ne le soupçonnait, et qu'on ne le croit généralement. Il est de la famille des platoniciens-malebranchistes. C'est ainsi qu'il admet encore je ne sais quelles images réelles dans le cerveau, des intuitions en dehors de l'ame, et qui en sont perçues, intuitions innées même dans quelques animaux (p. 103), hypothèse qui le conduit à regarder l'imagination comme l'intermédiaire entre le physique et le moral, et, ce qui est plus juste, à expliquer par son moyen les rêves, le somnambulisme, le délire, l'hallucination, etc. Mais il se trompe gravement lorsqu'il affirme (p. 105) que « toutes les fois que la libre activité du *moi* n'a pris aucune *part de conscience* (?) à une modification sensible, intuitive ou affective, ces modes spontanés et inaperçus se trouvent perdus à jamais pour la personne, etc. » Il est certain, au contraire, que l'imagination produit spontanément, dans les rêves, des images qu'on sait, au réveil, avoir eues, images qui ne sont par conséquent pas perdues pour la personne. Un songe suivant reproduit aussi des fictions d'un songe antérieur, et la mémoire les reconnaît; mais ce n'est qu'au réveil qu'on sait que ce sont des fictions. Voilà des faits qui nous sont personnels, que nous avons observés maintes fois, et qui donnent un éclatant démenti à cette assertion. (P. 104 et 105.)

Nous pourrions faire bien d'autres observations critiques sur ce traité de Maine de Biran, traité qui aurait pu être plus plein, plus digne de son

titre; mais nous aimons mieux louer sans réserve, entre autres passages, le § III de la seconde partie, où l'auteur fait très-bien voir l'influence du physique sur le moral. Le § IV n'est guère moins digne de remarque; mais il faut dire que ce sont en grande partie les idées de Cabanis sur l'influence secrète, ou sans conscience, du tempérament, des viscères thorachiques et du bas-ventre, sur les idées, les sentiments et l'humeur, mais présentées d'une manière spiritualiste. L'influence du physique sur l'imagination et les passions (p. 122), ainsi que le reste du mémoire, renferme aussi quelques vérités utiles.

SECTION HUITIÈME.

M. Girard de Caudemberg [1].

Quoique l'auteur méconnaisse à peu près complètement le domaine par excellence de la philosophie, les sciences rationnelles pures, et qu'il se fasse une idée peu exacte de la logique et de la philosophie scolastique actuelle, quoiqu'il appartienne évidemment à l'école empirique, et qu'il semble être resté étranger aux grands travaux de l'Allemagne philosophique moderne, cependant son livre décèle de l'étude et beaucoup de réflexion. On ne doit donc pas être étonné d'en voir figurer ici l'analyse. Nous avouons toutefois que la partie la plus neuve, celle qui a sans doute le plus

[1] *Rénovation philosophique, ou Exposé des vrais Principes de la Philosophie, déduits de l'observation:* 1 vol. in-8°.

de prix aux yeux de l'auteur, est celle qui nous séduit le moins.

Nous admettons avec lui la nécessité d'observer pour faire la science; nous attachons aux faits toute l'importance qu'il peut lui-même y attacher. Mais nous ne pensons pas, comme lui, que les faits démontrent l'existence de « quatre genres d'êtres simples de différents ordres : la *matière* proprement dite, réglée par les lois déterminées de l'attraction ou de la répulsion moléculaire; l'*ame organique,* qui se manifeste par l'instinct et l'irritabilité; l'*ame animale,* que caractérise la volonté; l'*ame intellectuelle,* dont nous reconnaissons l'effet dans le perfectionnement moral et la puissance créatrice de l'homme qui seul la possède » (p. 30). Pourquoi ne pas admettre une quatrième ame qui serait la force attractive, et même une cinquième, qui serait la force répulsive? N'y a-t-il pas dans l'affinité élective qui préside à la formation des minéraux quelque chose d'assez régulier, d'assez intelligent même pour exiger une ame? N'y a-t-il pas là d'ailleurs une force, une cause qui sans cesse agit, ou tend à agir? M. Girard nous répondra peut-être qu'il considère la force comme matérielle, et qu'il la distingue de la cause. — Cela peut être; mais il faut y être autorisé par la nature des choses, ce qu'on ne peut savoir qu'à la condition de se rendre un compte rigoureux des conceptions de *matière,* de *force* et de *cause,* c'est-à-dire à la condition de faire de la métaphysique et même de l'ontologie. M. Girard ne nous semble pas avoir satisfait à cette condition,

ce qui jette sur le reste de son ouvrage une obscurité constante, et en invalide les aperçus et les conclusions.

D'ailleurs, l'admission de ces trois ames, l'*organique, l'animale* et l'*intellectuelle,* considérées comme des principes distincts, et non pas simplement comme facultés d'un même principe, déterminées d'après des ordres divers de phénomènes, est-elle autre chose qu'une hypothèse ? Et cette hypothèse est-elle au moins suffisamment motivée par les faits? Ne faudrait-il pas, pour qu'on fût dans la nécessité logique d'admettre ces trois sortes d'entités, qu'on aperçût clairement l'impossibilité que les trois fonctions qui leur sont assignées fussent le partage d'un même principe actif, d'un même être? Or, puisqu'on admet que la force attractive et répulsive est un attribut de la matière, pourquoi les lois de cette affinité n'en feraient-elles pas également partie? Et comme elles sont soumises aux lois du poids et du nombre, comme elles ont leur préférence, et par conséquent une sorte d'instinct, comme enfin l'auteur ne distingue point entre l'instinct végétatif et l'instinct animal (p. 194), pourquoi le principe matériel ou la force qui l'anime ne suffirait-il pas pour rendre raison de ces trois ordres de phénomènes? Connaissons-nous assez ce que nous appelons *force,* pour savoir ce qu'elle peut ou ne peut pas? Et si nous la définissons arbitrairement, si nous la réduisons à une entité à laquelle nous donnons certains attributs, en même temps que nous lui en refusons d'autres, sans y être autorisés par la nécessité lo-

gique ou par l'observation (et l'observation est impossible à cette profondeur), n'est-ce pas alors que nous tombons dans cet arbitraire reproché par l'auteur aux philosophes qui l'ont précédé?

N'est-ce pas encore se mettre en contradiction, non plus avec soi-même, il est vrai, mais avec les faits, que d'admettre que l'ame animale est caractérisée par la volonté, en même temps qu'on lui refuse l'intelligence pour en faire l'ame de l'homme; comme si la volition était possible, concevable sans idée? Et si l'auteur borne l'intelligence au perfectionnement moral et à la puissance créatrice, n'est-ce pas d'abord confondre une réceptivité, une aptitude, une capacité (celle du perfectionnement) avec une puissance, une faculté positive? n'est-ce pas ensuite scinder l'intelligence en deux parties, dont l'une, la spéculative, appartiendrait à l'animal, et la pratique à l'homme? Est-ce donc là la réalité? Nous ne pouvons le croire. Si l'animal veut, il faut qu'il ait l'idée de ce qu'il veut; on ne peut pas vouloir sans rien vouloir; et, d'un autre côté, comme ce qu'on veut n'est point encore ce qu'on le veut, l'objet propre et immédiat de la volonté ne peut être une réalité: il faut donc qu'il soit en idée d'abord, ou qu'il ne soit rien du tout; mais alors la volonté serait sans objet, et par conséquent elle deviendrait elle-même impossible. L'ame intellectuelle doit donc être aussi l'ame volontaire ou animale; et comme il n'y a pas, suivant l'auteur, de différence essentielle entre l'animal et le végétal, l'ame humaine devient donc aussi l'ame organique ou végétative.

Ne serait-il pas possible de la faire descendre encore jusqu'au minéral, jusqu'à la matière la plus informe, de la même manière qu'on a élevé précédemment cette dernière jusqu'à l'instinct animal? Nous ne trouvons pas, nous l'avouons, de raison suffisante dans l'auteur pour refuser l'ame humaine à la matière brute, ou pour ne pas élever cette matière jusqu'à la condition de l'ame humaine, grace à la *force*, qu'on a matérialisée (mais qui n'est que l'action causatrice conçue avec opposition), et à la confusion des lois de l'instinct et de celles de la végétation. Seulement la plus grande partie des facultés de l'ame humaine seraient paralysées dans la matière inorganique, tandis qu'elle prendrait un peu plus d'essor dans le végétal, un peu plus encore dans l'animal, et encore davantage dans l'homme. Cette idée ne s'accorderait-elle pas mieux avec l'hypothèse d'une ame organique universelle, qu'admet l'auteur, que la distinction de plusieurs ames? Faites l'ame un peu plus universelle, et vous n'aurez pas besoin d'en imaginer trois; faites-là plus universelle encore, et alors vous serez dispensé d'admettre une puissance en dehors du monde, à laquelle l'ame du monde serait subordonnée. Il n'y aura plus qu'une seule ame, qu'une seule force; et cette force, cette ame vraiment universelle, sera Dieu. De cette manière vous expliquerez plus facilement les harmonies de la création.

Mais revenons sur la distinction des trois ames de l'auteur. Elle est en opposition avec le fait de l'unité du moi humain, qui sent (quoique vaguement) les impulsions instinctives, qui pense et qui

veut. Sans doute, il est difficile d'expliquer la vie végétative, la vie animale et la vie rationnelle, par un principe unique. Mais l'explique-t-on mieux en admettant plusieurs principes? Toute explication est logique ou mécanique, et porte sur une déduction ou sur un comment. Or, nous ne trouvons rien de semblable ici. On n'explique réellement rien. Il aurait d'ailleurs fallu démontrer l'impossibilité que le même principe, dans l'homme, présidât à ces trois genres de vie, quoique la conscience se taise sur plusieurs des actes nécessaires au maintien de cette triple ou même de cette quadruple phénoménalité. Mais, qu'on le remarque, ce silence n'est point une négation; c'est tout simplement un fait, l'expression négative d'une loi. On n'en peut donc rien arguer sans mettre en principe ce qui est en question, à savoir, que si l'ame substantielle, active, à laquelle se rattache le moi (deux choses qu'il ne faut pas confondre), était le principe des trois vies inférieures dans l'homme, le moi devrait en être informé.

L'auteur admet deux principes, l'un bon et l'autre mauvais : Dieu et la matière. Celle-ci n'aurait peut-être pas été créée, mais seulement formée, ordonnée, etc. (p. 50 et *passim*). Cette idée platonique n'est pas soutenable, en ce sens, que la matière n'a rien de mauvais en soi, ni sous le rapport physique ou sensible, ni sous le rapport moral. Il y a plus : c'est que le beau, le vrai (comme perception), le bien (comme sensation), ne sont pas possibles sans elle; non plus que rien de tout ce qui est dans l'univers. Elle est donc un élément

aussi indispensable du bien, que sa forme même. Et puis, encore une fois, qu'est-ce que l'auteur entend par matière? Si par hasard elle n'était qu'un phénomène, telle du moins que nous la connaissons, comment pourrait-on lui imputer tout le mal qu'on en dit? Et comment en dire tant de mal, si l'on ne sait ce qu'elle est, ou du moins quelle est la valeur ontologique de l'idée qu'on s'en fait? L'empirisme aura beau faire, il aura beau dénigrer la métaphysique: jamais il ne constituera rien sans elle; toutes les explications des choses qui n'auront pas la métaphysique pour fondement, manqueront de leur véritable base, et crouleront au moindre choc, à la moindre investigation un peu profonde qui sera dirigée sur elles.

L'auteur distingue deux sortes de *mémoires :* l'une qu'il appelle *externe,* l'autre *interne.* Il y a long-temps qu'on a démontré que la mémoire ne porte et ne peut porter que sur des faits internes; que les faits dits externes ne sont du domaine de la mémoire qu'à parler improprement. Il n'y a donc qu'une seule mémoire, la mémoire interne. Et cependant la distinction de l'auteur a quelque fondement : car l'esprit peut être plus sensible aux associations d'idées, aux imaginations, à d'anciens souvenirs, qu'aux perceptions actuelles, ou à des perceptions de fraîche date; ou, s'il est aussi sensible aux unes qu'aux autres, il s'opèrera en lui de singulières combinaisons. Or, comme ce sont là des faits incontestables, il est nécessaire de les admettre, et de reconnaître qu'ils constituent différents genres de folies; qu'ils ser-

vent à comprendre l'origine matérielle, si ce n'est à expliquer la cause d'un certain nombre de phénomènes plus ou moins étranges, tels que le somnambulisme, les apparitions, etc. Mais, je le répète, tant qu'on n'aura point fait voir comment ces phénomènes internes se produisent, l'explication ne sera pas complète. M. Girard nous semble donc expliquer fort peu de chose : car il ne fait qu'attribuer à la mémoire interne ce qu'on attribuait avant lui à l'imagination. Je laisse au lecteur à décider si ce changement de dénomination est très-heureux.

Encore quelques critiques relativement à la psychologie et à la métaphysique. L'auteur se fonde, pour admettre la multiplicité des ames, sur le fait même de la réflexion, de la conscience, de l'observation de soi-même. « Il y a, dit-il, quelque chose d'évidemment absurde à supposer qu'un être s'observant par *réflexion* puisse apercevoir, juger autre chose qu'une partie de lui-même. Mais le tout!..... C'est, je le répète, une idée inconcevable » (p. 16.) — Inconcevable, oui, si vous prenez le mot réflexion dans son sens propre et physique : car il indique alors un repliement d'une partie d'une chose sur une autre partie de la même chose; et alors, en supposant que l'une connaisse l'autre, cette connaissance ne serait ni complète ni profonde. Mais le sera-t-elle davantage si vous supposez deux êtres dont l'un perçoive l'autre? N'est-il pas évident qu'on peut dire à plus forte raison de chacun d'eux ce que vous dites de chaque partie d'un seul être? N'est-

il pas évident que si ces deux êtres se ressemblent et qu'ils se connaissent l'un l'autre, et que ce soit là toute leur connaissance, il y aura d'abord deux *moi* au lieu d'un, et que ni l'un ni l'autre ne pourra dire qu'il *se* connaît, ni même qu'il connaît son *semblable*, puisque pour affirmer qu'il se connaît dans son semblable, il faudrait qu'il sût qu'il y a ressemblance, identité de nature, science qu'il ne peut avoir qu'en se connaissant directement lui-même, et en se comparant avec son semblable hors de lui? Que sera-ce si ces deux ou trois êtres ne se ressemblent pas, si l'un est l'ame organique, le second l'ame volontaire, et le troisième l'ame intellectuelle? Comment le troisième peut-il dire qu'il se connaît dans les deux autres, puisqu'ils n'ont rien de ce qui le caractérise? Comment les deux autres pourraient-ils se reconnaître en lui, puisqu'ils manquent d'intelligence? L'auteur n'a pas aperçu, au contraire, que la conscience de soi n'est concevable ou logiquement possible qu'à la condition de l'unité et de la simplicité, et que le mot réflexion n'est ici qu'un terme impropre, qui ne doit pas être pris à la lettre; qu'il n'y a dans le moi ni tout, ni parties, ni sujet, ni objet, mais conscience ou intuition intérieure, illumination directe et immédiate, pure et simple. Etre tel, et se savoir tel, pour l'ame, ne sont pas deux choses : c'est la conscience déterminée qui fait l'état de l'ame; la conscience n'est pas une chose, et l'état de l'ame une autre chose qui serait aperçue par la première. Ces manières de concevoir le moi sont prises de notre mode de

percevoir les choses extérieures, différentes de nous, par nos organes, surtout par les yeux. Or, rien n'est plus grossier et plus faux que ces analogies, ces prétendues similitudes. Et notre auteur a été complètement dupe de ces sortes d'illusions.

Il attaque de front l'axiome qu'il n'y a pas d'effet sans cause. Il nous serait facile de faire voir que c'est là une proposition identique dont il ne comprend pas la force nécessaire, faute de connaître la théorie logique des propositions. Mais nous aimons mieux entrer tout de suite dans son point de vue, qui est logiquement vrai : c'est que les substances et leurs modes ne sont point entre eux dans le rapport de cause et d'effet. Donc, si les modes sont appelés des effets, comme il arrive quelquefois, et comme le fait l'auteur, mais fort mal à propos, il sera vrai de dire qu'il y a des effets sans cause. Voilà tout le mystère. Ce n'est, comme on voit, qu'une pure confusion de deux ordres d'idées métaphysiques, et, par suite, une confusion de langage. Nouvelle preuve que la logique et la métaphysique bien faite sont bonnes à quelque chose.

Nous en trouverions une autre preuve encore si nous voulions examiner d'un peu près l'anthropomorphisme trinitaire de l'auteur: car il conçoit Dieu travaillant éternellement la matière; faisant d'abord un monde ici, puis un autre là; ménageant ainsi ses jouissances infinies, jouissances qui ont leur raison dans l'activité créatrice et conservatrice. Il admet trois dieux, ou, si l'on aime mieux, une trinité divine, par la même raison (axiome) qui

lui a fait reconnaître dans l'ame humaine deux *ames unies*[1]. Cette raison étant sans valeur pour la *dualité* humaine, elle est plus insuffisante encore, s'il est possible, pour la *trinité* divine.

M. Girard, partant des observations de Néedham, Malpeghi, Mirbel, Guillemin, Brongniart, Cuvier, Dutrochet, Prevost et Dumas, sur la génération des plantes et des animaux, repousse l'emboîtement indéfini des germes, mais admet leur existence dans la femelle, et des animalcules spermatiques qui contiendraient les rudiments du système nerveux, lesquels iraient s'implanter dans la cicatricule de l'ovule, et lui imprimeraient ainsi le mouvement vital, en le complétant par l'addition du système nerveux (pag. 186 et suiv.). Est-il bien sûr que ces animalcules spermatiques existent? et ne seraient-ils pas destinés encore une fois à succomber sous des observations mieux faites? Est-il bien sûr qu'ils forment le système nerveux de l'embryon futur, et que le sujet à naître est ainsi un composé de deux pièces au moins? L'auteur ne l'affirme que par voie de conclusion (p. 187). On ne conclut pas proprement des faits, on les observe; des idées seules sont susceptibles d'être conclues. Ce n'est donc là qu'une hypothèse fort ingénieuse sans doute, et qui prête à son tour à d'autres hypothèses non moins séduisantes, telles que les vues de la providence sur le nombre modéré des animaux, en ne donnant pas ainsi à un

[1] L'auteur dit tantôt deux, tantôt trois. (Voy. p. 16 et 17, 155, 222.)

seul individu tout ce qu'il faut pour procréer son semblable. Il existe à la vérité des exceptions; mais ce ne sont que des exceptions.

L'auteur croit que toutes les observations ont établi le fait suivant : « que l'*action* vitale qu'il appelle *moi*, l'influence organique (la volonté?), ne peut agir sur la matière que par l'intermédiaire des tissus nerveux » (p. 189). Voilà bien des choses peu concevables : 1° Le moi ne serait rien de substantiel, de réel, s'il n'était qu'une *action;* l'agent seul aurait cette qualité d'être; 2° s'il est ici question du moi phénoménal, il n'agit pas, il n'a point d'influence, pas plus d'ailleurs qu'une action; 3° si l'influence de l'ame organique *ne peut* agir sur la *matière* que par l'intermédiaire des tissus nerveux, je demande si les tissus nerveux ne sont pas de la matière? S'ils sont de la matière, il ne fallait donc pas parler d'*impossibilité,* mais seulement se borner à constater un fait, s'il y a lieu, sauf à concevoir la *possibilité* de le voir un jour démenti. Toutes lois générales physiques ou physiologiques n'ont qu'une universalité probable, mais jamais certaine d'une certitude absolue, parce que leur contraire n'implique jamais contradiction. Il serait bon que les physiciens et les naturalistes se fissent une juste idée du possible et de l'impossible, du nécessaire et du contingent, etc. C'est de la métaphysique, j'en conviens encore; mais le malheur veut que la métaphysique est partout, et que celui qui n'en veut point faire, ou n'en pas faire de bonne, est réduit nécessairement à en faire de mauvaise. La notion d'étendue, de matière, celle

même d'*assemblage* de *molécules* (dont on forme la matière, p. 19 et 20), rentrent dans la métaphysique. Voilà pourquoi on n'a pas défini la matière quand on a dit que c'est un assemblage de molécules, etc.

Malgré les défauts que nous venons de signaler, et plusieurs opinions très-hasardées, par exemple de donner, comme signe de l'animation supérieure de l'homme, le *premier sourire*, sous le faux prétexte que le sourire de l'enfance suppose déjà retour sur soi-même (pag. 194 et 195); ou bien encore d'admettre un organe particulier pour la crainte (p. 165) : il y a cependant de belles parties dans l'ouvrage de M. Girard. Nous signalerons, entre autres, le chapitre des *Rêves,* que l'auteur appelle la représentation sous forme d'images, et quelquefois de sons (la représentation dramatisée); le chapitre du *Délire* et de la *Folie;* enfin, celui qui est intitulé : *De la Création et du Créateur.* L'auteur cherche ici à prouver l'existence de Dieu par la géologie. C'est une excellente manière, et nous l'avons nous-même employée dans nos leçons. Il ne manque qu'une chose pour qu'on puisse convertir cet argument en une démonstration, et ce défaut est même loin d'être senti de tous les esprits : c'est de pouvoir prouver que ce qu'on appelle les forces et les lois de la nature, n'a pas pu former l'univers et l'homme. Mais dans ce cas la nature serait Dieu, et le panthéisme, ou l'ame universelle du monde, serait reconnue. Le panthéisme est donc beaucoup plus à craindre, en suivant cette marche, que

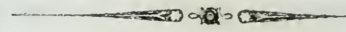
l'athéisme. L'auteur aurait peut-être pu mieux répondre à l'objection qui consiste à dire pourquoi Dieu aurait créé le monde en six périodes, plutôt que de lui donner tout d'abord la forme qu'il a maintenant. Nous croyons que ce n'est ni parce qu'il n'a pas pu faire autrement, si l'on ne considère que sa puissance, ni pour se donner le plaisir de créer plus long-temps; mais parce qu'il était mieux, plus digne de sa perfection, que les êtres possibles des cinq premières périodes fussent, que de n'être pas. Le degré de perfection du monde est réellement en raison de la somme des réalisations du possible.

Mais tout ceci nous éloigne un peu du rapport du physique et du moral. Nous devons nous borner à renvoyer à ce sujet à l'auteur lui-même, qui renvoie à son tour aux savants écrits de Newton, de Buffon, de Laplace, de Herschel, de Fourrier, de Cordier, de Poisson, de Cuvier, de Lindley, de Hutton, d'Elie de Beaumont, de A. Brongniart, de Sternberg, etc.

Si nous nous demandons maintenant, pour nous résumer sur cette matière, si le rapport du moral et du physique est expliqué par les efforts réunis de tous les auteurs qui précèdent, nous répondrons que si l'on entend ici par explication l'indication des circonstances physiologiques ou animiques qui semblent la condition sans laquelle le phénomène correspondant de l'ordre animique ou organique ne se produirait point, la connaissance du rapport du physique et du moral a fait

quelques pas, surtout en ce qui regarde la sensation, la perception, et le mouvement musculaire; mais que si par *expliquer* on entend faire voir le *comment* de l'action du physique sur le moral, ou du moral sur le physique, en un mot le *nexus* des deux ordres de phénomènes, leur mode de causation et d'influence respective, alors nous dirons que la question n'a pas avancé d'un point, et nous ajouterons même qu'il est impossible qu'ainsi entendue elle reçoive jamais de solution.

Mais aussi ce n'est pas de la sorte qu'il faut l'entendre : ce ne sont ni des *causes* proprement dites qu'il faut chercher ici, ni des *modes intimes* d'action de ces causes, mais de simples *conditions*, des faits et leur connexion plus ou moins constante et régulière, sans trop se préoccuper de leurs principes et du nombre de ces principes, puisque nous ne savons ce que c'est que matière et qu'esprit en soi, quoique nous connaissions fort bien deux ordres de phénomènes. C'est donc à ces phénomènes et à leurs rapports que nous devons nous attacher : c'est ce qu'ont essayé avec plus ou moins de sagesse et de succès Lavater et Gall, dont il nous reste à parler pour avoir exposé tous les grands systèmes sur les rapports du physique et du moral.



CHAPITRE II.

Rapports spéciaux et systématiques.

SECTION PREMIÈRE.

De la Physiognomonie[1]. — *Lavater.*

INTRODUCTION.

I.

DE LA PHYSIOGNOMONIE EN GÉNÉRAL.

La physiognomonie est l'art, vrai ou chimérique, de connaître l'homme spirituel par les traits et les poses de l'homme matériel, c'est-à-dire l'ame par le corps.

Beaucoup d'auteurs se sont occupés de cet art; mais aucun ne l'a cultivé avec plus de soin, et sans doute avec plus de succès, que Lavater (1741-1801), pasteur de Zurich, homme d'une ardente imagination, ami passionné des arts, du dessin surtout; enthousiaste crédule, mais doué d'une grande sensibilité, bon et pieux. Il se trompa souvent, surtout au début de ses commentaires physiognomoniques; mais on raconte aussi de lui des traits de sagacité surprenants.

Nous allons exposer son système.

Il entend par physionomie non-seulement l'ex-

[1] Nous suivons la deuxième édition, donnée par Moreau (de la Sarthe) et Maygrier, 1835.

pression du visage, mais encore celle de toute la tête, du corps entier, la manière de se tenir, de marcher, de se vêtir, de se meubler, de se loger, de vivre, etc. C'est l'*habitus* dans le sens le plus général du mot.

Il y a autant d'espèces de physionomies qu'il y a de sortes d'êtres. Mais, à ne s'occuper que de l'espèce humaine, on peut distinguer encore autant de sortes de physionomies que de points de vue sous lesquels on peut envisager l'homme. Parmi ces points de vue, les plus intéressants sont ceux de l'espèce, des races, des nations, des individus.

On distingue encore sous chacun d'eux, mais surtout sous le premier et le dernier, la physionomie passive, permanente, originelle, naturelle, et la physionomie active, variable, consécutive et acquise. La première tient au système osseux, à sa configuration, et accuse les penchants, les facultés, tout ce que le sujet aurait pu être; la seconde s'attache aux parties molles du corps, fait connaître les mouvements des passions, les habitudes, et tout ce que le sujet est devenu. L'art d'interpréter la première s'appelle proprement *physiognomonie;* l'art d'interpréter la seconde, *pathognomonie.* Jusqu'à Lavater, la pathognomonie avait plus occupé les esprits que la physiognomonie proprement dite. Le charlatanisme s'était spécialement exercé, aux dépens de la crédulité, sur quelques parties de la physiognomonie, particulièrement sur la métoposcopie et la chiromancie.

Si la physiognomonie était possible, si elle pou-

vait être réduite à des principes qui lui donnent le caractère d'une science, elle deviendrait une branche très-précieuse de la connaissance de l'homme. Elle serait, de plus, susceptible d'applications très-utiles dans la vie et dans les arts, particulièrement dans la peinture et la sculpture. Le moraliste, l'homme public, le précepteur, le maître, le patron, etc., en tireraient des renseignements de la plus haute importance. Mais à côté de cette utilité, il y aurait aussi à redouter des inconvénients. On courrait le risque de se tromper au préjudice des autres et au sien propre. C'est ce qui arrive déjà maintenant : le tout est de savoir si, dans l'hypothèse où la physiognomonie pourrait devenir une science, l'erreur serait plus commune qu'elle ne l'est à présent. Ce serait, en tout cas, une science d'une application difficile et délicate, par la raison que les caractères extrêmes ne sont pas les plus communs, et qu'ils sont unis par une infinité de degrés peu faciles à saisir.

Lavater soutient néanmoins que la physiognomonie est une science qu'il n'a fait qu'ébaucher, il est vrai, mais qu'elle est susceptible de très-grands perfectionnements. Pour le prouver, il part de ces faits : 1° qu'il y a un rapport entre le physique et le moral; 2° que ce rapport a lieu entre les parties solides comme entre les parties molles; 3° que l'instinct physiognomonique existe non-seulement dans l'homme fait, mais encore dans l'enfant, dans l'animal même; qu'il y a par conséquent là quelque chose d'intuitif, et qui n'est pas seulement une affaire d'expérience; 4° mais que l'ob-

servation, l'induction, en un mot l'expérience, peut se rendre compte de ces intuitions instinctives, et trouver les lois du rapport entre le physique et le moral; 5° que la physiognomonie a par conséquent une matière scientifique certaine, une méthode toute tracée, et déjà nombre de faits bien constatés et des lois suffisamment établies; qu'elle est par conséquent une science au même titre que la médecine et toutes les autres sciences physiques; qu'elle ne demande qu'à être continuée pour être perfectionnée.

On conçoit d'ailleurs qu'elle ait des adversaires: de ce nombre doivent être : 1° les hommes modestes auxquels on attribue, suivant les règles de la physiognomonie, des vertus qu'ils n'ont pas, ou qu'ils ne possèdent qu'à un faible degré; 2° les hommes d'une conscience méticuleuse, qui craignent que l'indiscrétion, la malignité, l'inimitié même, ne trouvent dans cet art le moyen de pénétrer trop facilement dans le cœur d'autrui, et d'en étaler sans pitié, sans charité, les misères, ne fussent-elles qu'à l'état de penchants; 3° les méchants, qui ont d'excellentes raisons pour en médire tout en y croyant; 4° enfin les esprits faibles, qui ne savent rien discerner, rien associer d'un peu délicat.

Mais si la physiognomonie a ses adversaires, elle ne manque pas non plus de partisans, depuis Salomon, Aristote, Cicéron, jusqu'à Montaigne, Bacon, Leibnitz, Ernesti, Sulzer, Wolf, Gellert, Lachambre, Herder, etc.

Il est vrai que c'est une science difficile à éta-

blir, et d'une application plus difficile encore ; elle comprend, sous ce dernier point de vue, et sous celui de l'enseignement, deux parties : l'une d'*idées*, et par conséquent scientifique et enseignable; l'autre de *tact*, qui ne peut être réduite en règles, ni par conséquent enseignée.

Aussi les bons physionomistes sont-ils très-rares; Lavater en admet à peine un sur dix mille. Avec de la patience, de l'étude, il ne faut cependant pas désespérer : car lui, Lavater, qui est loin de remplir toutes les conditions pour être un physionomiste de première force, n'a cependant pas laissé que de faire des progrès remarquables. Ils seront d'autant plus faciles, à égal degré de capacité, que la science sera elle-même plus avancée.

Il est vrai que Lavater exige beaucoup de celui qui veut être bon physionomiste. Il doit avoir les avantages de la figure et du corps comme l'ont eu les grands peintres Rubens, Van-Dick et Raphaël : le regard pénétrant, prompt, sûr; de la force d'esprit, de l'attention, un jugement sain, de la sagacité, une imagination vive et forte; une grande impressionnabilité, et cependant de la retenue dans le jugement; l'esprit d'observation, d'analyse ; une grande richesse de langage; des connaissances anatomiques, physiologiques ; la connaissance des hommes et du monde, celle de l'homme en général, de ses passions surtout; il doit de plus être familiarisé avec le dessin. Enfin, il doit avoir le cœur pur, tendre et généreux, pour que son talent ne tourne pas au préjudice de ses frères (T. I, p. 336). Cette

dernière condition regarde plutôt l'usage de l'art que la condition pour l'acquérir.

En vain l'on objecte, contre la possibilité de la science, la différence des hommes, l'incertitude de l'induction, les mille accidents qui peuvent faire prendre le change dans l'interprétation d'une figure, l'émotion du moment, l'ennui, la tristesse, la contrariété, la joie, la dissimulation, le mal-aise, les préjugés des physionomistes, etc. Tout cela n'a rien de sérieux, et Lavater y répond en détail et d'une manière générale. Enfin : « Je ne risque rien, » dit-il, d'assurer que de toutes les objections qu'on » m'a faites, il n'en est pas une seule qui ne puisse » être aisément levée, en distinguant entre les par» ties solides et les parties molles, entre les dis» positions et l'emploi des facultés. » (T. I, p. 402.)

II.

MÉTHODE A SUIVRE DANS L'ÉTUDE DE LA PHYSIONOMIE.

Puisqu'il s'agit ici d'arriver à des lois de la nature, la méthode expérimentale est seule admissible.

Il y a peu de science où les procédés de Bacon soient d'une application plus sensiblement nécessaire qu'ici.

On comprend en effet que, puisqu'il s'agit de trouver les rapports constants qui peuvent exister entre certains caractères physiques et certaines dispositions de l'esprit, du cœur ou de la volonté, il n'y a rien de mieux à faire qu'à dresser trois tables, dont l'une contiendra les caractères phy-

siques remarquables; l'autre, les caractères animiques saillants observés dans le même individu; la troisième, le degré de ces deux sortes de caractères.

Si les seconds se rencontrent partout où se voient les premiers, ou réciproquement; si le degré de l'un est en raison directe du degré de l'autre, ne pourra-t-on pas conclure, après une grande expérience, qu'il y a entre ces deux choses une liaison quelconque? Nous ne disons point que l'un de ces caractères soit cause de l'autre; mais ne pourrait-il pas en être quelquefois l'occasion? ne pourraient-ils pas, d'autres fois, être dus tous deux à une cause commune? Et dans ces deux cas, ne serait-il pas raisonnable de conclure du visible à l'invisible, d'un ordre de la nature à un autre, sauf à reconnaître toujours la possibilité de se tromper par suite de l'empire des circonstances extérieures, de l'éducation et de la liberté?

Du reste, Lavater reconnaît qu'il n'y a pas de signes positifs (en bien ou en mal), qui n'aient leur valeur plus ou moins grande par rapport à l'ame; mais que les signes négatifs, ou l'absence de caractères physiques, ne permettent pas de juger avec autant de probabilité que le fonds de l'ame est aussi nul que les apparences porteraient à le croire. Il va plus loin : il reconnaît qu'une belle ame peut avoir une laide figure, et qu'un beau visage peut appartenir à une ame peu distinguée, peu honnête même. Dans le premier cas, l'ame embellit la figure, comme dans Socrate et Mirabeau. Dans le second, elle la dégrade, l'enlaidit.

C'est ce qu'on peut voir tous les jours dans une certaine classe de femmes, où le vice est encore plus funeste à la beauté que la misère.

Mais comment Lavater veut-il qu'on s'y prenne pour recueillir les faits et les classer? Il conseille de s'adresser d'abord à des sujets bien caractérisés, et formant entre eux des extrêmes : par exemple, des penseurs et des idiots; de remarquer bien attentivement ce qu'il y a de frappant dans chacun d'eux, et, pour le trouver, d'analyser avec soin toute la figure, suivant les règles qu'il donne et que nous rapporterons bientôt; de se familiariser avec les traits de l'un et de l'autre, de les apprendre par cœur, pour ainsi dire ; de visiter des maisons de santé, des hospices d'aliénés, de classer les fous suivant leur genre de folie ; de chercher ce qu'il y a de commun dans tous et de particulier dans chaque classe ; d'essayer de faire la même chose pour les corps savants (par exemple à l'Institut de France); de faire les mêmes observations sur les criminels détenus dans les prisons et les bagnes; d'étudier, par opposition à cette dernière classe, des réunions d'hommes honnêtes et bienfaisants; d'étendre ses observations aux différentes conditions et professions bien tranchées, en recherchant toujours les sujets qui excellent dans chaque spécialité.

Quant à ses procédés d'analyse, les voici : Il distingue d'abord la forme de la tête vue de face, et la range dans celle des figures géométriques suivantes dont elle se rapproche le plus : le losange, le rectangle dont la base est en bas, le rec-

tangle dont la base est en haut, le carré, le parallélogramme dont la plus grande dimension est perpendiculaire, celui dont la plus grande dimension est horizontale, l'ovale horizontal, l'ovale perpendiculaire, enfin le cercle.

Le visage, vu de profil, peut aussi se rapporter à ces différents types.

Il le considère aussi de trois quarts, de haut en bas, par derrière et de côté, de manière à n'apercevoir de la face que l'arcade sourciliaire, les pommettes et le bout du nez.

Il divise le visage en trois zones, dont la première s'étend de la racine des cheveux aux sourcils; la seconde, des sourcils à la pointe du nez; la troisième, de la pointe du nez à l'extrémité du menton. Les mêmes divisions s'appliquent très-bien au profil.

Les fronts se distinguent en trois classes, suivant qu'ils sont perpendiculaires, obliques de bas en haut et d'avant en arrière, ou proéminents, c'est-à-dire saillants en haut et déprimés en bas.

Les bouches peuvent se classer aussi de trois manières, suivant que les lèvres sont toutes deux sur la même ligne perpendiculaire, ou que l'une déborde l'autre; suivant encore qu'elles sont égales en volume, ou que l'une est plus grosse que l'autre.

Les mentons se distinguent encore très-bien en saillants, en rentrants, et en perpendiculaires.

Je suis surpris que Lavater n'ait pas également classé les nez suivant qu'ils sont droits, aquilins, ou camus.

Quant aux joues, leur distinction suivant qu'elles sont plates, bouffies ou creuses, n'aurait peut-être pas grand sens physiognomonique, attendu que ces signes dépendent souvent du degré d'embonpoint et de l'âge.

Il y a une foule d'autres points de vue qui peuvent servir à caractériser les détails de la figure, mais que nous ne devons pas rapporter ici, où il n'est question que de la méthode en général.

Une fois qu'un type est bien su, il faut lui chercher des copies ou des contrastes, et s'assurer si l'intérieur ne répond pas à l'idée qu'on s'en était faite d'après l'extérieur.

Il faut toujours s'attacher de préférence aux signes les plus frappants, épier le moment où l'individu observé semble suivre le plus spontanément sa nature.

Les visages de personnes endormies, ceux des personnes mortes, que la maladie n'a pas trop défigurées, sont aussi très-vrais et très-expressifs. Les plâtres, les collections de médailles, de portraits de personnages connus, sont encore une mine féconde d'observations.

Les premières impressions doivent être prises en très-sérieuse considération : elles ont presque toujours quelque chose de vrai. Il faut chercher à s'en rendre un compte scientifique.

On aura un vocabulaire ou registre des caractères animiques, servant à noter tous les traits importants. Celui de Lavater dépassait le chiffre 400!

Une chose qu'il recommande aussi avec in-

stance, c'est de chercher l'harmonie des traits, des signes, des formes, des mouvements, etc.

Il veut qu'on étudie avec une attention particulière les visages auxquels on trouve un défaut total de correspondance; qu'on ne néglige aucune observation, si fortuite qu'elle soit; qu'on remarque les différentes statures, la voix; qu'on note avec soin ce qui distingue un individu d'une classe d'un autre individu de la même classe, par exemple un savant d'un autre savant, mais de spécialités différentes; qu'on sépare avec la plus grande attention le naturel de l'accidentel; qu'on choisisse son temps pour observer; qu'on s'attache beaucoup aux contrastes; qu'on dessine un grand nombre de figures.

Il donne plusieurs autres conseils encore, mais qui sont d'une application moins importante ou plus difficile, et par conséquent moins sûre. (V. t. v, p. 1-29.)

C'est là qu'il classe les principaux peintres suivant leur mérite physiognomonique. La lecture de cette partie de son livre me semblerait devoir être utile à un jeune artiste qui aurait un vaste musée sous les yeux. (P. 29-34.)

Quant aux physionomistes dont il conseille la lecture, ils sont en assez petit nombre : il passe en revue Porta, Peuscher, Pernetti, Helvétius, Huart, Philippe May, Lachambre, Jean de Hogen, Marbitius, Parson, Jacob, Böhmer, Guillaume Gottarole, et Scipion Clarontius, qu'il recommande particulièrement.

Il manquerait à ces idées sur la méthode d'ob-

server les physionomies un précepte capital, si l'auteur n'avait pas fait un devoir de juger publiquement avec une extrême retenue, et de ne juger souvent pour soi-même que d'une manière provisoire, d'être toujours prêt à mieux voir et à mieux juger.

§ I.

De la Physionomie en général; ses principaux éléments.

Quoique Lavater entende le mot physionomie dans un sens fort large, comme on l'a vu, il va sans dire, néanmoins, que la tête est pour lui la principale manifestation de l'homme interne.

Il distingue trois vies dans l'homme : la vie *animale* ou de conservation, dont le ventre est le principal organe, et les parties sexuelles comme le foyer et l'interprète; la vie moyenne, ou affective et passionnée, la vie *morale,* qui a son siége dans la poitrine, et dont le cœur est le centre et l'expression; enfin la vie *intellectuelle,* qui se montre surtout dans la tête, et dont le front est le foyer et le miroir.

Ces trois vies se résument de deux manières; d'abord dans la tête entière : la première est représentée par la bouche et le menton; la seconde par le nez et les joues; la troisième par le front. Elles se résument ensuite plus brièvement encore dans l'œil.

Il faut remarquer, du reste, que ces classifications ne doivent pas être prises d'une manière trop absolue : car le corps humain forme un tout,

et nulle de ses régions ne peut être affectée principalement sans qu'il y ait retentissement dans les autres. Il en est de même de l'ame et de ses facultés diverses; de même encore entre le corps et l'ame. Il y a compénétration de toutes les parties de l'homme dans chacune d'elles, et de chacune dans toutes.

Moyennant ces réserves, on peut donc très-bien admettre les divisions précédentes pour se guider dans l'observation et l'analyse. Nous les résumons ainsi :

Vie animale.	organe principal — bas-ventre foyer — parties génitales représentant — bouche et menton	œil	œil.
Vie moyenne ou morale	organe principal — poitrine foyer — cœur représentant — nez et joues	œil	
Vie intellectuelle	organe principal — tête foyer — front représentant — œil	œil	

C'est parce que le corps est un véritable tout harmonique, que l'une quelconque de ses parties répond à toutes les autres, et les représente à un degré plus ou moins frappant, que l'observateur vraiment habile peut décrire le tout à l'inspection d'une seule partie, et faire la critique d'un portrait en partant d'un point quelconque du visage supposé fidèlement rendu par le peintre. Cette harmonie, sur laquelle Lavater insiste beaucoup, est appelée par lui *homogénéité*. Il y en a une pour la laideur comme pour la beauté. On ne peut réussir dans la physiognomie [1] si l'on n'est pas doué

[1] Pour physiognomonie, pour plus de brièveté. Ce mot est d'ailleurs d'une composition légitime, quoique peu usité.

d'une espèce d'instinct ou de tact particulier pour apercevoir l'homogénéité de la nature.

Suivant Lavater, la nature ne s'amuse point à apparier des parties détachées : elle compose d'un seul jet; ses organisations ne sont pas des pièces de rapport. Ses plans sont d'un même moment (T. II, p. 3). C'est donc un préjugé erroné que de croire qu'elle rassemble de différents côtés les parties d'un même visage (p. 4). Le corps humain peut être regardé comme une plante, dont chaque partie conserve le caractère de la tige (*ib.*). Il y a donc certaines formes de parties qu'on ne trouvera jamais avec d'autres. (V. p. 6, 7.)

Le système osseux doit être regardé comme l'esquisse du corps humain; le crâne en est la base et l'abrégé. Les chairs en sont comme le coloris.

Le système osseux représente la prédestination, les capacités, la passivité; et les parties molles la liberté, les facultés, l'activité. (P. 36.)

Une tête qui est proportionnée au reste du corps, qui n'est ni trop grosse ni trop petite, annonce, toutes choses égales d'ailleurs, un caractère d'esprit beaucoup plus parfait qu'on ne l'oserait attendre d'une tête disproportionnée. — Trop volumineuse, elle indique presque toujours une stupidité grossière; trop petite, elle est un signe de faiblesse et d'ineptie.

Quelque bien proportionnée que soit la tête au corps (= 1/8), il faut encore qu'elle ne soit ni trop arrondie, ni trop alongée : plus elle est régulière, plus elle est parfaite.

On peut appeler bien organisée celle dont le diamètre antéro-postérieur, qui s'étend depuis l'extrémité du nez jusqu'à l'occiput, est égal au diamètre transversal.... Le visage se divise en trois parties, dont la première s'étend depuis le front jusqu'aux sourcils; la seconde depuis les sourcils jusqu'au bas du nez; la troisième depuis le bas du nez jusqu'à l'extrémité de l'os du menton. Plus ces trois étages sont symétriques, plus leur symétrie est frappante au premier coup d'œil, et plus on peut compter sur la justesse de l'esprit et sur la régularité du caractère en général. Dans un homme extraordinaire, il est rare que l'égalité de ces trois divisions soit fort apparente. (P. 69.)

Les principes les plus essentiels à suivre dans l'étude du visage sont :

1° De le comparer avec les proportions du corps entier;

2° De voir s'il est ovale, rond ou carré, ou d'une forme heureusement composée;

3° De l'examiner d'après les rapports perpendiculaires des trois divisions adoptées;

4° D'après l'expression et l'énergie des traits principaux;

5° D'après l'harmonie des traits proprement dits;

6° D'après le dessin, la flexion et les nuances de quelques traits particuliers;

7° D'après les lignes qui forment les contours extérieurs du visage pris de trois quarts; et d'après les lignes qui se montrent lorsqu'on ne voit que l'arcade sus-orbitaire, la pommette, et la pointe du nez;

8° D'après la courbure et le rapport de ses parties vues de profil. — Le profil se prête moins à la dissimulation; il offre des lignes plus vigoureusement prononcées, plus précises, plus simples, plus pures. Un beau profil suppose toujours un caractère distingué.

De l'ensemble de la tête, passons aux détails.

I. Front :

1° *Partie osseuse.* Points de vue : ligne droite, courbe, mixte, grande, petite, direction.

a) Droite — ?

b) Courbe — ?

c) Mixte — courbe dans le haut, droite dans le bas =[1] grand fonds de jugement, de vivacité et d'irritabilité, cœur de glace.

d) Grande = manque d'énergie et de ressort.

e) Petite = caractère concentré, ferme, solide.

f) Moyenne — ?

g) Perpendiculaire complète = manque total d'esprit. — Courbe insensible par le haut = réflexion, pensée rassise et profonde. — Contour arqué = douceur, flexibilité de caractère. — *Contra si contra.*

h) Incliné en arrière = imagination, esprit de délicatesse.

i) Incliné en avant = esprits faibles et bornés, sans maturité.

j) Combinaison de ces caractères, tous pris de la ligne de profil — ?

k) Ligne horizontale ou de face; — ses caractères :

[1] Nous emploierons ce signe d'égalité, pour être plus bref.

α) Droite + a = caractère vif et bouillant.

β) Courbe — ?

γ) Mixte — ?

δ) Grande — ?

ε) Petite — ?

ζ) Moyenne — ?

η) Sa direction par rapport au plan qui partagerait le corps de droite à gauche en deux parties égales.

θ Combinaison de ces caractères entre eux et avec les précédents (*a-j*) — ?

l) Lignes de contour, partant des pommettes, et se réunissant, au sommet du front, à la ligne de profil ; — mêmes caractères que dans les deux précédentes, c'est-à-dire :

α) Droite — ?

β) Courbe — ?

γ) Mixte — ?

δ) Grande — ?

ε) Petite — ?

ζ) Moyenne — ?

η) Direction — ?

m) Combinaisons entre eux — ?

n) Combinaisons avec tous ceux qui précèdent — ?

Si l'on considère que tous ces caractères pris isolément présentent une multitude indéfinie de degrés, on verra que les points de vue en question sont innombrables. Mais ainsi envisagés, ils appartiennent plutôt à la géométrie qu'à la physiognomie. Aussi Lavater ne s'est attaché qu'aux principaux : c'est pourquoi nous mettons des points

d'interrogation partout où nous ne trouvons rien d'indiqué dans l'auteur, dont l'ouvrage est loin de présenter cette distribution méthodique, détaillée et rigoureuse du front. Il en est de même des autres parties.

— Il y a le même rapport entre les droites et les courbes considérées comme telles, qu'entre la force et la faiblesse, entre la raideur et la flexibilité, entre le sens et l'esprit. (P. 79.)

— L'os de l'œil saillant = aptitude singulière aux travaux de l'esprit, une sagacité extraordinaire pour les grandes entreprises. Mais il y a, sans cet angle saillant, des têtes excellentes qui n'en n'ont que plus de solidité, lorsque le bas du front s'affaisse, comme un mur perpendiculaire, sur des sourcils placés horizontalement, et qu'il s'arrondit et se voûte imperceptiblement des deux côtés des tempes.

— Fronts perpendiculaires qui avancent, qui ne reposent pas immédiatement sur la racine du nez, qui sont ou étroits et plissés, ou courts et unis = peu de capacité, peu d'esprit, peu d'imagination, peu de sensibilité.

— Fronts chargés de beaucoup de protubérances anguleuses et noueuses = esprits bouillants.

— Fronts à deux arcs proportionnés, dont celui du bas avance = droite et saine raison.

— Os de l'œil fort apparent, distinctement prononcé et arqué de manière à pouvoir être facilement saisi dans le dessin = élévation d'esprit et de cœur. — Têtes idéales de l'antiquité.

— Fronts carrés, dont les marges latérales sont

encore assez spacieuses, et dont l'os de l'œil est en même temps bien solide = caractères les plus judicieux et les plus positifs.

— Profondes incisions perpendiculaires dans l'os du front, entre les sourcils, non contredits par d'autres traits = beaucoup de capacité, pensée saine et noble.

2° *Parties molles*. La peau du front, sa position, sa couleur, sa tension ou son relâchement, ses plis, leur nombre, leur nature, leur direction, etc., font connaître les passions de l'ame, l'état actuel de notre esprit.

Rides perpendiculaires, d'ailleurs analogues au front = grande application et autant d'énergie.

Horizontales et coupées au milieu ou vers le haut = paresse ou faiblesse d'esprit.

Obliques = pauvre tête; esprit faux, soupçonneux. — Plis parallèles, réguliers, pas trop profonds, ou coupés parallèlement = jugement, sagesse, probité, sens droit.

Partie supérieure du front sillonnée de rides fort distinctes, circulaires; partie inférieure sans rides = esprit stupide, incapable.

Plis qui, à la plus légère contraction de la peau, s'abaissent fortement vers le milieu = caractère, faible.

Plis permanents, imprimés profondément, plus inclinés encore = faiblesse ou stupidité, lésinerie, minutie.

Une ligne qui s'abaisse d'une manière sensible vers le milieu, sur trois lignes parallèles et pres-

que horizontales = génies les plus féconds en talents.

Plis confus très-marqués, et luttant pour ainsi dire les uns contre les autres = caractère sauvage, brouillon, difficile à manier.

Surface carrée entre les sourcils, qui ne se ride jamais, entourée de sillons de tous les sens = le plus haut degré de faiblesse et de confusion dans les idées.

Front à lignes aiguës, confuses, obliques; œil fixé de côté; bouche fermée = épie attentivement ce qui se dit, est rude, dur, indiscret, ambitieux, soupçonneux.

—Veine frontale, ou Y bleuâtre paraissant bien distinctement au milieu d'un front ouvert, exempt de rides, et régulièrement voûté = talents extraordinaires, caractère passionné pour l'amour du bien.

3° Signes distinctifs d'un front parfaitement beau :

a) Exacte proportion avec le reste du visage, doit égaler en longueur le nez et la partie inférieure.

b) Approche, vers le haut, de l'ovale ou du carré (la première de ces formes est en quelque sorte nationale pour les grands hommes d'Angleterre).

c) Point d'inégalités ni de rides permanentes, et cependant susceptibilité.

d) Recule par le haut et avance du bas.

e) Os de l'œil uni et presque horizontal; vu d'en haut, doit décrire une courbe régulière.

f) De petites cavités perpendiculaires et transversales ne font aucun tort à la beauté du front : mais elles ne doivent être visibles que lorsqu'elles sont éclairées par un très-grand jour venant d'en haut; il faut de plus qu'elles partagent le front en quatre parties presque égales.

g) La couleur de la peau doit être plus claire que celle des autres parties du visage.

h) Les contours du front seront disposés de manière que si l'on aperçoit une section qui comprend à peu près le tiers de l'ensemble, on puisse distinguer à peine si elle décrit une ligne droite ou courbe.

II. Yeux et sourcils. — Points de vue; signification.

A Des *yeux*.

1° Volume.—Petits yeux noirs étincelants; sourcils noirs, touffus, qui paraissent s'enfoncer lorsqu'ils sourient malignement = ruse, profondeur, intrigue, chicane; esprit froid, pénétrant; goût, élégance, précision, penchant à l'avarice.

2° Grandeur. — Yeux grands, bleu clair = conception facile, étendue; caractère sensible, soupçonneux, jaloux, susceptible, voluptueux, curieux.

3° Couleur — bleue = mollesse.

Brune = vigueur, profondeur, génie.

Perse = colère, vivacité, courage.

Yeux noirs, très-épais, inclinés vers la tempe, grands et enfoncés; pli dans la joue = mépris, arrogance, froid, dédain.

4° Eclat. — Tempérament flegmatique, peu d'é-

clat; sanguin, davantage; bilieux, beaucoup; mélancolique, éclat obscurci.

5° Paupières. — Reculées et fort échancrées = humeur colérique; homme de goût, artiste.

6° Ligne des paupières. — Circulaire dans la paupière supérieure = bon naturel, délicatesse, timidité.

7° Rapports avec le globe de l'œil. — Prunelle horizontalement coupée par la paupière = finesse, adresse, ruse en général.

Blanc de l'œil découvert = tempérament flegmatique et tempérament sanguin.

8° Rapports entre elles. — Angle aigu vers le nez = jugement, finesse.

9° Mobilité ou fixité, direction du mouvement — ?

B *Divers rapports composés* sous lesquels on peut considérer les yeux.

1° Yeux presque à fleur de tête, et qui ne ressortent cependant pas de dessous les paupières = organisation faible, sorte d'imbécillité.

2° Angles des yeux longs, aigus; direction horizontale surtout; paupières épaisses qui semblent couvrir la moitié de la prunelle = marques de génie, tempérament sanguin.

3° Yeux sans plis, ou avec beaucoup de plis, alongés quand ils veulent exprimer la joie ou la tendresse = caractères plats, faibles, pusillanimes ou complètement imbécilles.

4° Yeux grands, ouverts; clarté transparente, feu brillant; avec une mobilité rapide dans des paupières parallèles, peu larges, et fortement des-

sinées = pénétration prompte, élégance et goût; tempérament colérique, orgueil, penchant aux plaisirs.

5° Yeux à sourcils faibles, minces, épilés; cils longs, arqués = esprit mou, sombre et flegmatique.

6° Des yeux jamais bien ronds, jamais entièrement ouverts, ni trop avancés, ni trop proéminents, sont languissants, voluptueux, fondants, mobiles avec lenteur; semblent écouter, attirer, savourer l'objet.

7° Yeux bleus, sans éclat, enfoncés, fortement dessinés sous un front osseux presque perpendiculaire, rentrant vers le bas, très-sensiblement arrondis vers le haut = prudence, pénétration, orgueil, soupçon, dureté, froideur :

8° Paupière supérieure faisant des saillies et comme coupée pour ombrager la prunelle, et se retirant en haut vers l'os de l'œil = finesse, tact, susceptibilité amoureuse, goût original; sentiments délicats, vrais, courageux et constants.

9° Yeux roulants fort en avant, avec des lèvres de travers, petits, enfoncés sous des fronts hauts, perpendiculaires, durement osseux, crânes qui descendent raides = ni beaux, ni sensibles, ni spirituels.

10° Yeux dont la prunelle est visible tout entière, et du blanc sous la prunelle encore = inquiétude, passion, moitié folie.

11° Yeux très-ouverts, très-saillants; physionomie fade = entêtement sans fermeté, bêtise avec prétention à la sagesse.

C *Sourcils.* — Points de vue.

1° Couleur. —Blancs = naturel faible.— bruns = force.

2° Etendue.— Courts, touffus, découpés, élevés, et flottants au-dessus de l'œil = mémoire heureuse, ruse, souplesse, penchant à la bigoterie.

3° Direction. — Doucement arqués = modestie, simplicité.

En ligne droite et horizontale = caractère mâle et vigoureux, intelligence, cœur froid, esprit fécond en projets.

Moitié horizontale, moitié courbe = force d'esprit, et bonté ingénue.

4° Volume.— Epaisseur et compacité, poils couchés parallèlement = jugement mûr et solide, profonde sagesse, sens droit et rassis. — Minces = flegme et faiblesse.

5° Nature et disposition des poils. — Rudesse et désordre = vivacité intraitable, vivacité modérée si le poil est fin.

Sourcils affaissés = rudesse et mélancolie.

6° Position relative. — Placés fort haut, minces, partageant le front en deux parties égales = excluent la pensée profonde, la fermeté du caractère, le jugement.

Plus ils s'approchent des yeux, plus le caractère est sérieux, profond, solide. Il perd par conséquent de sa force, de sa fermeté, de sa hardiesse, à mesure que les sourcils remontent.

Grande distance de l'un à l'autre = conception aisée, ame calme et tranquille.

7° Mouvements divers. — D'une expression in-

finie : marquent les passions ignobles, l'orgueil, la colère, le dédain; homme sourcilleux, être méprisant et méprisable.

III. *Nez.* Points de vue et signification; — idéal d'un beau nez; — caractères nationaux.

1° Points de vue.

a) Forme. — Un peu retroussé, enfoncement marqué vers la racine, front perpendiculaire = penchant à la volupté, à la jalousie, à l'entêtement; finesse, talents, probité, bonhomie possibles.

Nez sans caractère frappant, sans nuance = pas un homme supérieur.

Plis sur les côtés du nez, vers les joues = esprit lourd, incommode, hypocondriaque; malice opiniâtre.

Nez retroussé = grossièreté, colère, dureté; exceptions possibles.

b) Volume —?

c) Longueur —?

d) Direction. — Perpendiculaire = ame qui sait agir et souffrir tranquillement et avec énergie.

e) Mouvement. — Nez qui se fronce facilement, qui garde l'empreinte de ce mouvement = imbécille, à moitié fou.

f) Parties.

α) Racine. — Courbure près de la racine = caractère impérieux, ferme, ardent.

Racine étroite, épine étroite = énergie extraordinaire, mais pas soutenue.

β) Epine large = facultés supérieures.

γ) Extrémité tombant vers la bouche = ré-

serve, froideur, insensibilité; peu communicatif; malice, mauvaise humeur, hypocondrie.

Si, de plus, courbé du haut = penchant à la volupté.

δ) Milieu —?

ε) Narines petites = timidité; — bien dégagées, bien mobiles = grande délicatesse de sentiments, sensualité possible.

2° *Idéal.*

a) Longueur doit être égale à celle du front.

b) Légère cavité auprès de la racine.

c) Epine large, et un peu plus sensible vers le milieu.

d) Bout ni dur ni charnu; — contour inférieur dessiné avec précision, correction, ni trop pointu ni trop large.

e) Les ailes, vues de face, se présentent distinctement, et se raccourcissent agréablement au dessous.

f) Dans le profil, le bas du nez doit former le tiers de la longueur.

g) Narines allant en pointe et s'arrondissant par derrière, doucement cintrées, et partagées en deux parties égales par le profil de la lèvre supérieure.

h) Flancs ou voûtes du nez formant des espèces de parois.

i) Vers le haut, joint de près l'os de l'œil; sa largeur, du côté de l'œil, au moins d'un demi-pouce.

Un nez qui rassemble toutes ces perfections exprime tout ce qui peut s'exprimer. Cependant nombre de gens du premier mérite ont le nez dif-

forme, mais il faut distinguer leur genre de mérite.

3° Caractères nationaux :

a) Peuples tartares = nez plat et enfoncé.

b) Nègres d'Afrique = nez camard.

c) Juifs = aquilin.

d) Anglais = cartilagineux et rarement pointu.

e) Hollandais = pas beau.

f) Italiens = beau.

g) Français = absolument caractéristique pour les hommes célèbres. (Voir les galeries de Perrault et Morin.)

IV. *Joues*. Points de vue et signification.

a) Volume. — Charnues = appétit sensuel.

Maigres et rétrécies = privation de jouissances.

Creuses = chagrin.

b) Unies ou sillonnées. — Sillonnées grossièrement = rudesse, bêtise. — Entrecoupées de traces légères et doucement ondulées = expérience et finesse d'esprit.

Trois lignes parallèles et courbes sur une joue qui sourit = fond de folie.

c) Aplatissement ou rebondissement. (V. *a*.)

d) Enfoncement triangulaire = envie, jalousie.

e) Mouvement. — Agitées par un doux tressaillement qui les relève vers les yeux, et naturellement gracieuses = cœur sensible, généreux, incapable de la moindre bassesse. Ne vous fiez pas trop à un homme qui ne sourit jamais agréablement : la grace des sourires peut servir de thermomètre pour la bonté du cœur et la noblesse du caractère.

f) Couleur— ?

V. *Menton*. Points de vue et signification.

a) Forme. — Pointu = ruse? — Mou, charnu, à double étage = sensualité. — Angulaire = sens, fermeté et bienveillance.

Plat = froideur, sècheresse de tempérament.

Petit = timidité.

Rond avec fossette = gage de bonté.

b) Dimension. — Longueur = qualité positive. — Menton reculé = qualité négative.

c) Incision, fossette. — Forte incision au milieu = jugement, esprit rassis, caractère résolu.

d) Barbu ou non barbu— ?

Classification d'après la longueur.

α) Mentons qui reculent, mentons féminins = faiblesse.

β) Qui sont sur la ligne de la lèvre inférieure = inspirent de la confiance.

γ) Mentons qui avancent, pointus = esprit actif, délié, pourvu qu'ils ne fassent pas l'*anse*.—Menton de galoche = pusillanimité, avarice.

VI. *Bouche et lèvres*. — Points de vue et signification.

Le simple contour de la section qui s'étend depuis l'aile du nez jusqu'au menton, marqué par des contours légers, doucement nuancés et coupés = expression infinie, les plus belles émotions de l'ame; inspire de la vénération, de l'affection.

La bouche, interprète et représentant de l'esprit et du cœur. Elle peut être considérée dans ses parties, les lèvres, et dans son ensemble, leurs rapports. Chaque lèvre doit être étudiée séparément.

a) Forme. — Lèvres rognées, fortement prononcées = timidité, avarice. — Lèvre inférieure creusée au milieu (de son bord) = esprit enjoué.

b) Volume. — Lèvres charnues = sensualité, paresse.

Disproportion = folie ou méchanceté. Lèvres minces; ligne de conjonction fortement tracée, se dirigeant en haut; profil arqué depuis le nez = avarice, ruse, activité, industrie, froideur, dureté, flatterie et politesse, atterrant dans le refus.

Petite bouche étroite, petites narines, front elliptique = timidité, vanité puérile.

c) Direction. — Extrémités abaissées obliquement = mépris, insensibilité, surtout si la lèvre inférieure est plus grosse que la supérieure et la dépasse.

Milieu de la lèvre supérieure proéminent, et enfoncé dans l'inférieure = malice, froideur, active sagacité de la ruse, s'il n'y a pas bêtise.

d) Mouvement ou repos — ?

e) Mollesse ou fermeté = caractères analogues.

f) Grandeur. — Lèvre inférieure avec les dents, dépassant horizontalement la moitié de la largeur de la bouche vue de profil = ou bêtise, ou rudesse, ou avarice, ou malignité, ou tout cela.

Trop grandes lèvres, quoique proportionnées = peu de délicatesse, avarice, sensualité, stupidité ou méchanceté.

g) Leurs rapports entre elles. — Fortes, bien proportionnées, ligne du milieu (de jonction?) bien serpentante = élévation, franchise, bonté.

— Resserrées, fente en ligne droite = sang-froid, esprit appliqué, ordre, exactitude, propreté.

Doucement fermées et sans effort, dessin correct = caractère réfléchi, fermeté, jugement.

Ligne (de conjonction) remontant aux extrémités = fond d'affectation, de prétention, de vanité; malice.

Si cette ligne, vue de profil, n'est que la moitié de celle qui sépare la paupière supérieure de l'extrémité de la bouche (?) = stupidité.

Si cette ligne n'est pas horizontale, mais oblique et sans contraction d'un des coins de la lèvre supérieure —?

Par suite de cette contraction —?

Lèvre inférieure dépassant un peu la supérieure = froide et sincère bonhomie plutôt que vive tendresse.

Bouche deux fois large comme l'œil = sottise.

Bouche bien close = courage.

Bouche béante = plaintive.

Bouche fermée = souffrance patiente.

Disposition relative :

a) Lèvre supérieure dépassant l'inférieure = bonté, sentimentalité.

b) Lèvres également avancées = honnêteté et sincérité, loyauté.

c) Lèvre inférieure dépassant la supérieure, forme très-variée = caractères tempérés de flegme et de vivacité, irritabilité.

VII. *Dents.* Points de vue, signification.

a) Forme — ?

b) Volume. — Petites et courtes dans l'adulte = force de corps extraordinaire.

c) Longueur = faiblesse et timidité.

d) Disposition. (V. *e*.)

e) Blancheur et propreté. — Blanches, propres, bien rangées = esprit doux, poli; cœur bon et honnête.

f) Direction. — Gencives supérieures visibles à la première ouverture de la bouche = froideur et flegme.

Dents de la mâchoire supérieure qui se montrent d'un côté, près du milieu, par une ouverture qui ne se ferme guère ou point du tout = avec de l'esprit, un caractère énergique; sévérité froide et sans pitié; méchanceté dédaigneuse, insultante, se plaisant à faire le mal.

VIII. *Oreilles*. Points de vue, signification.

1° Forme et contours intérieurs et extérieurs —?

2° Grandeur — ?

3° Disposition relative — ?

4° Direction ou attitude — ?

5° Cavités et enfoncement — ?

IX. *Nuque et cou*. Points de vue, signification.

1° Nuque.

a) Enfoncée — ?

b) Sur la ligne de l'occiput — ?

c) Forte ou faible — ?

2° Cou.

a) Forme. — Carré = penchant à la colère. Arrondi et légèrement gonflé = volupté.

b) Volume — ?

c) Grandeur — ?

d) Direction ? — Penché = hypocrisie.

Tendu = solliciteur.

e) Mouvement — ?

X. *Chevelure, barbe, poil.*

1° Chevelure.

a) Couleur. — Cheveux noirs et plats, épais et gros = peu d'esprit, assiduité et amour de l'ordre.

Noirs et minces; tête mi-chauve; front élevé et bien voûté = jugement sain et net, mais sans invention ni saillies.

Cette même espèce de cheveux, lorsqu'elle est entièrement plate et lisse, implique une faiblesse de facultés intellectuelles.

b) Quantité — ?

c) Finesse ou grossièreté des cheveux — ?

d) Lisses ou frisés — ?

e) Secs ou humides — ?

f) Forme. — Ronds ou plats. (V. *a*, etc.)

g) Dimension. — Cheveux longs = faiblesse.— Longs et plats = caractère efféminé.

h) Direction, ou manière d'être enracinés — ?

Les cheveux *vulgaires* sont courts, plats, mal liés; retombent en petites boucles pointues et désagréables, surtout quand ils sont rudes et d'un brun foncé.

Cheveux *nobles* : sont d'un jaune doré, ou d'un blond tirant sur le brun, reluisent doucement, se roulent facilement et agréablement.

La couleur des cheveux dépend aussi des climats.

Cheveux blonds = tempérament délicat, sanguino-flegmatique.

Cheveux roux = bonté ou méchanceté excessive.

Contraste entre la couleur des cheveux et celle des sourcils, doit inspirer de la défiance.

La diversité du pelage et du poil des animaux démontre assez combien celle des cheveux doit être expressive dans l'homme. (T. II, p. 217.)

XI. *Visage* en général.

1° Est stupide, tout visage dont la partie inférieure, à compter depuis le nez, se divise en deux parties égales par la ligne centrale de la bouche.

2° Est bête, tout visage dont la partie solide inférieure est sensiblement plus longue qu'une des deux parties supérieures.

3° Plus l'angle formé par le profil de l'œil et le profil de la bouche est obtus, plus le sujet est faible et borné.

4° La nature a posé le cachet de la bêtise sur le visage dont le front, mesuré sur la surface avec souplesse, se trouve plus court que le nez mesuré de même depuis l'extrémité du front, quand même cette mesure, prise perpendiculairement, se trouverait égale à la première.

5° Est stupide, le visage où l'espace compris entre l'angle de l'œil et le milieu de l'aile du nez est plus court que celui qui s'étend de ce milieu de l'aile du nez au coin de la bouche.

6° Des yeux distants l'un de l'autre de plus de la longueur d'un œil, indice de stupidité.

7° Quiconque sourit sans sujet, avec une lèvre de travers; quiconque se tient souvent isolé, sans aucune direction, sans aucune tendance déterminée; quiconque salue le corps raide, n'inclinant que la tête, est un fou.

XII. *Mains.* — Points de vue, signification.

Les mains varient autant et de la même manière que les physionomies; plus il y a de rapports entre les visages, plus il s'en trouve entre les mains.

La forme de la main varie à l'infini, suivant les rapports, les analogies et les mouvements dont elle est susceptible.

Lavater y distingue le volume, les os, les nerfs, les muscles, la carnation, la couleur, les contours, la position, la mobilité, la tension, le repos, la proportion, la longueur, la rondeur. Cette énumération de points de vue pourrait être plus régulière, réduite d'un côté, et étendue de l'autre. Les principaux aspects sous lesquels elle me semble significative, sont :

1° Le volume — ?

2° L'embonpoint ou la maigreur — ?

3° La forme de l'ensemble — ?

4° Les surfaces — ?

5° L'attitude habituelle — ?

6° La grandeur du tout. — Mains trop raccourcies = stupidité et brutalité.

7° La grandeur des parties. — Doigts longs et effilés = presque jamais esprit rude et grossier.

8° Leur proportion entre elles — ?

9° La proportion du tout avec l'avant-bras — ?

10° La forme des doigts, des ongles—?

11° La nature des mouvements dans la conversation—?

Lavater observe d'une manière générale que la main doit expliquer le caractère du corps auquel elle appartient, expliquer le caractère du tempérament, et par conséquent aussi celui de l'esprit et du cœur.

XIII. *Epaules, poitrine, ventre, cuisses, jambes, pieds.*

L'auteur aurait pu ajouter encore à cette énumération, dont nous ne déterminerons pas les points de vue possibles, puisque nous ne trouverions presque rien sur chacun d'eux dans le livre de Lavater. Il se borne à dire que :

1° « Les *épaules* larges, qui descendent insensiblement, et qui ne remontent pas en pointe, sont un signe de santé et de force; des épaules de travers influent ordinairement sur la délicatesse de la complexion; mais on dirait qu'elles favorisent la finesse et l'activité de l'esprit, l'amour de l'exactitude et de l'ordre.

2° » Une *poitrine* large et carrée, ni trop convexe ni trop concave, suppose toujours des épaules bien constituées et fournit les mêmes indices; une poitrine plate, et pour ainsi dire creuse, dénote la faiblesse du tempérament; une poitrine excessivement velue annonce du penchant à la volupté.

3° » Un *ventre* gros et proéminent incline bien plus à la sensualité et à la paresse qu'un ventre plat et rétréci; et j'attendrai toujours plus d'éner-

gie et d'activité, plus de flexibilité d'esprit et de finesse, d'un tempérament sec, que d'un corps surchargé d'embonpoint. On voit cependant des gens d'une taille effilée qui sont excessivement lents et paresseux; mais alors le caractère de leur indolence reparaît dans le bas du visage. »

XIV. *Stature, proportions, pose, attitude, démarche, posture, gestes en général.*

Observations. 1° La proportion du corps et le rapport qui se trouve entre ses parties, déterminent le caractère moral et intellectuel de chaque individu.

2° Il y a une harmonie complète entre la stature de l'homme et son caractère. Voyez les géants et les nains, les corps trop charnus et ceux qui sont trop maigres.

3° Même convenance entre la forme du visage et celle du corps; elles sont d'accord avec les traits de la physionomie.

4° Un corps qui réunirait toutes les beautés de proportion possibles ne serait pas moins extraordinaire qu'un homme souverainement sage ou souverainement vertueux.

5° La vertu et la sagesse peuvent résider dans toutes les statures qui ne sortent pas de la mesure ordinaire.

6° Mais plus la stature et la forme sont parfaites, plus la sagesse et la vertu y exerceront un empire supérieur, dominant et positif. Au contraire, plus le corps s'éloigne de la perfection, plus les facultés intellectuelles et morales y sont inférieures, subordonnées, négatives.

7° Parmi les statures et les proportions, comme parmi les physionomies, les unes nous attirent universellement, les autres nous repoussent et nous déplaisent.

8° Rien de plus significatif que les gestes qui accompagnent l'attitude et la démarche : naturel ou affecté, rapide ou lent, passionné ou froid, uniforme ou varié, grave ou badin, aisé ou forcé, dégagé ou raide, noble ou bas, fier ou humble, hardi ou timide, décent ou ridicule, agréable, gracieux, imposant, menaçant, le geste est différencié de mille manières... L'harmonie qui existe entre la démarche, la voix et le geste, ne se dément jamais...... Je doute qu'avec une démarche alerte on puisse être lent et paresseux; et celui qui se traîne nonchalamment à pas comptés n'annonce guère cet esprit d'activité qui ne craint ni dangers ni obstacles pour arriver au but.

XV. *Langage, voix, ris, pleurs, soupirs, cris.*

« Le son de la voix, son articulation, sa douceur et sa rudesse, sa faiblesse et son étendue, ses inflexions dans le haut et le bas, la volubilité et l'embarras de la langue, tout cela est infiniment caractéristique. Il est presque impossible qu'un ton déguisé puisse échapper à une oreille délicate : de toutes les dissimulations, celle du langage, quelque raffinée qu'elle soit, est la plus aisée à découvrir.... Quelle différence entre le rire affectueux de l'humanité, et le rire infernal qui se réjouit du mal d'autrui !

» En général, toutes les professions qui exer-

cent peu l'esprit, toutes les habitudes violentes ou honteuses, rendent la voix rauque, triviale.

» Des sons rudes et forts, irréguliers, sortant par secousses, une espèce d'insolence de la voix, peuvent être regardés comme un des signes du tempérament athlétique, et du caractère violent et brutal qui s'y associe ordinairement.

» Les hommes d'un tempérament bilieux ont la voix pleine, étendue, mais parlent peu, ne parlent point à vide, et semblent craindre de dissiper la pensée.

» Les mélancoliques donnent beaucoup d'éclat à leur voix; ils peignent en parlant, mais toujours d'une manière exagérée.

» Le chant, surtout celui des Italiens, est passionné, voluptueux. La mélodie des Français s'exhale en gaieté, en petits airs: ils ne chantent jamais qu'ils n'aient envie de danser. Le climat des Allemands les rend fort disposés à la forte harmonie.

» Les langues des différents peuples sont analogues, pour les sons, l'harmonie, l'accent, à leur chant. » (V. t. III, p. 56-60.)

XVI. *Style.*

« Tels nous sommes, tels nous parlons, tels nous écrivons.... Un homme dont le front est alongé et presque perpendiculaire, aura toujours le style sec et dur. Un autre dont le front est spacieux, arrondi, sans nuances, et d'une construction délicate, écrira couramment et avec légèreté, mais il n'approfondira et ne sentira rien. Celui dont les sinus frontaux sont fort saillants, pourra se faire

un style coupé, sentencieux et original; mais ses compositions n'auront point la liaison, la pureté et l'élégance qui distinguent les bons écrivains. Avec un front médiocrement élevé, régulièrement voûté, qui recule fortement, et dont les angles sont doucement marqués près de l'os de l'œil, on mettra dans ses ouvrages de la vivacité et de la précision, de l'agrément et de la force.

XVII. *Dessin, coloris, écriture.*

« Tous les mouvements de notre corps reçoivent leurs modifications du tempérament et du caractère : le mouvement du sage n'est pas celui de l'idiot; le port et la marche diffèrent sensiblement du colérique au flegmatique, du sanguin au mélancolique.

» Il est étonnant jusqu'à quel point le personnel des artistes reparaît dans leur style et dans leur coloris: tous les peintres, dessinateurs et graveurs qui ont une belle chevelure, excellent presque toujours dans cette partie, et ceux d'entre eux qui portaient autrefois la barbe longue, ne manquaient jamais de présenter dans leurs tableaux des figures ornées d'une barbe vénérable, et de la travailler avec le plus grand soin. Une comparaison réfléchie de plusieurs yeux et de plusieurs mains dessinés par le même maître, pourra souvent faire juger de la couleur des yeux de l'artiste et de la forme de ses mains : van Dick en offre la preuve. Dans tous les ouvrages de Rubens, on voit percer l'esprit de sa physionomie; on y reconnaît son génie vaste et productif, son pinceau hardi et rapide qui ne s'astreignait point à une exactitude

scrupuleuse; on sent qu'il s'attachait de préférence et par goût au coloris des chairs et à l'élégance des draperies. Raphaël se plaisait surtout à perfectionner les contours. La même chaleur et la même simplicité dominent dans tous les tableaux du Titien, le même style passionné dans ceux du Corrège. Pour peu qu'on fasse attention au coloris de Holbein, on ne doute presque pas qu'il n'ait eu le teint d'un brun fort clair. Albert Durer l'avait probablement jaunâtre, et Largillière d'un rouge vermeil. (P. 70.)

» N'est-il pas vrai que la forme et l'extérieur d'une lettre nous font juger souvent si elle a été écrite dans une situation tranquille ou inquiète, à la hâte ou à tête reposée; si son auteur est un homme solide ou léger, un esprit vif ou pesant? La plupart des mains de femmes ne sont-elles pas toujours plus lâches et plus vacillantes que les mains d'hommes?

» Il y a une écriture nationale, tout comme il y a des physionomies nationales, dont chacune retrace quelque chose du caractère de la nation, et dont chacune pourtant diffère de l'autre. Il n'en est pas autrement des écoliers d'un même maître écrivain.

» Une belle écriture suppose nécessairement une certaine justesse d'esprit, et en particulier l'amour de l'ordre..... Pour avoir une belle main, il faut au moins avoir une veine d'énergie, d'industrie, de précision et de goût.

» L'écriture est le *criterium* de la régularité, du goût et de la propreté.... Elle est aussi l'indice

du talent, des facultés intellectuelles, et du caractère moral qui en est inséparable.

» Il faut distinguer dans l'écriture la substance et le corps des lettres, leur forme et leur arrondissement, leur hauteur et leur longueur, leur position, leur liaison, l'intervalle qui est entre les lignes, si celles-ci sont droites ou de travers, la netteté de l'écriture, sa légèreté ou sa pesanteur. Si tout cela se trouve dans une parfaite harmonie, il n'est nullement difficile de découvrir quelque chose d'assez précis du caractère fondamental de l'écrivain.

» Il y a souvent une analogie admirable entre le langage, la démarche et l'écriture. »

XVIII. De l'*habillement* et de l'*ameublement*.

« Un homme raisonnable se met autrement qu'un fat; une dévote autrement qu'une coquette. On peut distinguer dans l'habillement la propreté et la négligence, la simplicité, la recherche et la magnificence, le bon et le mauvais goût, la présomption et la décence, la modestie et la fausse honte; — la couleur, la coupe, la façon, l'assortiment, etc. (p. 78, 79.)— On peut dire la même chose de l'ameublement. »

§ II.

Quelques traits caractéristiques plus complexes que les précédents.

« Cherchez soigneusement le trait de dissonance. Si vous ne le trouvez pas dans les contours de la bouche, ne concevez aucune inquiétude;

mais si c'est là que vous le découvrez, observez avec soin dans quels moments, dans quelles circonstances ce trait se prononce le plus fortement. »

« Celui dont le caractère se ressemble le plus et se ressemble le moins......, l'homme dont les traits les plus mobiles ne perdent jamais l'empreinte de fermeté qui distingue leur ensemble, et demeurent toujours dans un rapport immuable : voilà l'homme par excellence; qu'il vous soit sacré. — Partout où vous observerez le contraire, des disparates saillants entre le caractère principal, permanent, et les traits mobiles, soyez dix fois sur vos gardes; il y a là un travers de folie. »

« Tâchez de saisir l'éclair d'une surprise parfaite. Celui dont le visage conserve dans cet instant une expression noble et heureuse, qui ne laisse alors échapper aucun signe funeste, aucun trait de joie maligne, d'envie, d'orgueil ou de froid dédain, c'est l'homme dont la physionomie et le caractère soutiendront toutes les épreuves auxquelles on peut soumettre les faibles mortels. »

« Tout homme dont la figure, ou la bouche, ou la démarche, ou l'écriture, est de travers, aura dans sa façon de penser, dans son caractère, dans ses procédés, quelque chose de louche ou d'inconséquent, de la partialité, du sophisme, de la fausseté, de la ruse, du caprice, des contradictions, de la fourberie, une imbécillité dure et froide. »

I.

CARACTÈRES MULTIFORMES.

« Un front court, perpendiculaire, noueux, fort et confusément sillonné du haut, plat entre les sourcils; des yeux gris-bleus, grands, clairs d'ailleurs; un petit nez; une lèvre supérieure longue, mais pour ainsi dire imperceptible; le teint pâle; les deux lèvres toujours en mouvement : sont des traits qu'on trouve à des hommes d'esprit, d'une mémoire fort riche; d'une activité propre à plus d'un genre, même à l'intrigue; tantôt doux et bons, tantôt sévères et durs; ayant quelquefois l'esprit très-clairvoyant, mais quelquefois aussi parfaitement faux. »

II.

ESPRITS SOPHISTIQUES ET FOURBES.

« De petits yeux mats mal dessinés, le regard toujours aux aguets, le teint plombé, des cheveux noirs, courts, plats, un nez retroussé, la lèvre inférieure fort relevée et fort saillante, sous un front spirituel et bien fait, forment une réunion de traits que vous ne trouverez guère que chez un archisophiste méchant, tracassier, rusé, fourbe, intrigant, soupçonneux, sordidement intéressé, vil, enfin chez un homme abominable.

III.

OPINIATRETÉ.

« Plus le front est élevé, plus les autres parties du visage comparées au front paraissent petites, plus la voûte de ce front est noueuse, plus l'œil est enfoncé, moins on aperçoit d'enfoncement entre le front et le nez, plus la bouche est fermée et le menton large, enfin plus est perpendiculaire le profil de la longueur du visage, plus vous trouverez l'opiniâtreté d'un tel homme invincible, plus son caractère aura de raideur et de dureté. »

IV.

FEMMES.

« L'orgueil et la vanité, voilà le caractère général de toutes les femmes : il suffit de blesser une de ces deux passions, pour faire ressortir des traits qui nous laissent entrevoir jusqu'au fond l'abîme de leur caractère. »

« Ces traits caractéristiques se rencontrent plus rarement au front que dans les ailes du nez, dans le froncement des narines, dans les plis des joues et des lèvres, surtout dans le sourire. »

« Une femme d'un esprit dédaigneux et caustique ne sera jamais propre à l'amitié; et cette disposition, quelque adroite, quelque fine que soit une femme, elle ne saura jamais la cacher. Prenez garde seulement au mouvement des ailes du nez, de la lèvre supérieure vue de profil, toutes

les fois qu'il est question devant elle d'une de ses rivales, ou de toute autre femme qui, sans être rivale, fait sensation. »

« Des femmes avec des verrues brunes, velues, ou avec du poil fort au menton, surtout à la partie inférieure du menton, ou au cou, sont ordinairement, à la vérité, de bonnes ménagères, vigilantes, actives, mais d'un tempérament excessivement sanguin, amoureuses jusqu'à la folie, et même jusqu'à la rage : elles jasent beaucoup, et jasent volontiers sur un seul objet; elles sont importunes, et vous ne vous en débarrassez qu'avec peine; il faut les traiter avec ménagement, ne leur témoigner qu'un intérêt tranquille, et tâcher, avec une sorte de dignité froide et douce, de les tenir sans cesse à une certaine distance de vous.»

« Si la démarche d'une femme est sinistre, décidément sinistre, non-seulement désagréable, mais gauche, impétueuse, sans dignité, se précipitant en avant et de côté d'un air dédaigneux, soyez sur vos gardes. Ne vous laissez éblouir ni par le charme de sa beauté, ni par les graces de son esprit, ni même par l'attrait de la confiance qu'elle pourra vous témoigner : sa bouche aura les mêmes caractères que sa démarche, et ses procédés seront durs et faux comme sa bouche; elle sera peu touchée de ce que vous ferez pour elle, et se vengera cruellement de la moindre chose que vous aurez négligée. Comparez sa démarche et les lignes de son front, sa démarche et les plis autour de sa bouche : vous serez étonné du merveilleux accord de tous ces signes caractéristiques. »

« Des femmes aux yeux roulants, à la peau singulièrement flexible, plissée, molle, presque pendante, au nez arqué, aux joues colorées, à la bouche rarement tranquille, au menton inférieur bien marqué, au front très-arrondi, d'une peau douce et légèrement plissée, ne sont pas seulement éloquentes, d'une imagination vive et féconde, d'une mémoire prodigieuse, remplies d'ambition; elles ont encore beaucoup de penchant pour la galanterie, et malgré toute leur prudence elles s'oublient facilement. »

V.

CIRCONSPECTION.

« Soyez en garde contre tout homme qui parle bas, mais dont le style est haut et tranchant; contre tout homme qui parle peu, mais écrit beaucoup; contre tout homme qui ne rit guère, mais sourit souvent, et dont le sourire est presque toujours accompagné de mépris ou de dédain.

» Des fronts courts, des nez obtus, des lèvres fort petites, ou des lèvres inférieures assez saillantes, de grands yeux qui n'osent jamais vous fixer directement, et surtout des mâchoires larges et grossières, un menton relevé, gras et ferme en dessous : voilà le signalement de cette espèce d'hommes.

» Faiblesse et vanité, voilà les sources de l'hypocrisie. Où vous trouverez des traits décisifs de l'une et de l'autre sous un extérieur aimable et prévenant, des traits fades, peu marqués, avec

une sorte de grace dans les mouvements, une sorte de froideur même dans la vivacité, attendez-vous, sinon à de l'hypocrisie, du moins à cette inconstance, à cette versatilité qui n'en est pas bien éloignée.

» Celui dont le sourire embellit la physionomie, à qui le rire n'est pas désavantageux, qui, sans avoir le sourire sur les lèvres, en a pourtant l'air et la grace; celui dont le silence même inspire la confiance et la sérénité, qui, dans le sourire le plus spirituel comme dans le rire le plus gai, le plus machinal, ne trahit jamais le moindre dédain, le moindre mépris; enfin, celui qui sourit doucement à la joie de l'innocence, à l'éloge d'un mérite supérieur, celui-là sera l'homme dans les traits, dans le caractère duquel vous trouverez l'accord le plus noble et le plus harmonieux.

» Ayez le plus de réserve possible en présence de l'homme gras et d'un tempérament colère, qui semble toujours mâcher, roule sans cesse les yeux autour de soi, ne parle jamais de sens rassis, s'est donné cependant l'habitude d'une politesse affectée, mais traite tout avec une sorte de désordre et d'*impropriété*. Dans son nez rond, court, retroussé, dans sa bouche béante, dans les mouvements irréguliers de sa lèvre inférieure, dans son front saillant et plein d'excroissances, dans sa démarche qui se fait entendre de loin, vous reconnaîtrez l'expression du mépris et de la dureté, des demi-talents avec la prétention d'un talent accompli, de la méchanceté sous une gauche apparence de bonhomie.

» Fuyez tout homme dont la voix toujours tendue, toujours montée, toujours haute et sonore, ne cesse de décider; dont les yeux, tandis qu'il décide, s'agrandissent, sortent de leur orbite; dont les sourcils se hérissent, les veines se gonflent, la lèvre inférieure se pousse en avant, le cou s'enfle, les mains se tournent en poings, mais qui se calme tout-à-coup, reprend le ton d'une politesse froide, fait rentrer ses yeux et ses lèvres s'il est interrompu par la présence imprévue d'un personnage important qui se trouve être votre ami.

» L'homme dont les traits du visage changent subitement, et qui cherche avec beaucoup de soin à cacher cette altération soudaine et à reprendre aussitôt un air calme, celui surtout qui possède l'art de tendre et de détendre facilement les muscles de sa bouche, de les tenir pour ainsi dire en bride, particulièrement lorsque l'œil observateur se dirige sur lui : cet homme a moins de probité que de prudence; il est plus courtisan qu'il n'est sage et modéré; ce sera plutôt un homme de société aimable qu'un ami fidèle.

» Il n'est point de véritable penseur qu'on ne reconnaisse à l'intervalle des sourcils, au passage du front au nez : s'il manque là certaines sinuosités, certain enfoncement, un trait marqué de finesse et d'énergie, vous chercheriez en vain le caractère du penseur dans tout le reste du visage, dans tout l'ensemble de cet homme, dans toute sa conduite, dans toutes les opérations de son esprit : je dis le caractère du penseur, c'est-à-dire de l'homme ayant un besoin profond d'idées vraies,

lumineuses, précises, conséquentes et fortement combinées.

» Un poil long, saillant, en pointe d'aiguille ou fortement crépu, rude et sauvage, planté sur une tache brune, soit au cou, soit au menton, est l'indice le plus décisif d'un penchant extrême à la volupté, penchant qu'accompagne toujours une extrême légèreté. »

VI.

CARACTÈRES DURS.

« En voici quelques traits :

» Des fronts perpendiculaires fort noueux, ou très-hauts, ou très-courts; de petits nez pointus ou grossièrement arrondis, avec de larges narines; des traits de joue ou de nez fortement prononcés, aigus, longs et non interrompus; des dents de la mâchoire inférieure s'avançant considérablement sur les dents de la mâchoire supérieure, que celles-ci soient ou fort longues ou fort courtes.

» Fuyez les hommes aux grands yeux dans de petits visages, avec de petits nez et de petites tailles : à travers leur rire on aperçoit qu'ils ne sont ni gais, ni contents; en vous protestant combien ils sont heureux de vous voir, ils ne sauraient cacher la malignité de leur sourire.

» Fuyez quiconque, sans loucher, a pris l'habitude de regarder à la fois de deux côtés, sait donner à de petits yeux vifs, étincelants, des directions inégales ou contraires, et qui, outre cela, laisse encore voir des dents assez noires, avec une

taille haute ou petite, se tient toujours le dos voûté, et sourit volontiers d'un air faux et moqueur; fuyez cet homme, malgré tout son esprit, malgré toute sa pénétration et toutes ses connaissances, comme un fourbe impudent, rempli d'astuce et bassement intéressé.

» De grands corps massifs; de petits yeux; des joues rondes, remplies et pendantes; des lèvres bouffies; un nez en forme de boudin; un menton en forme de sac : c'est le signalement d'une classe d'hommes qui, toujours occupés de leur lourd individu, vont toujours mâchant, crachant, se mouchant, prenant du tabac, et confiant sans façon au plancher tout ce dont ils se débarrassent. Ce sont, dans le fond, des hommes d'un caractère vain quoique insignifiant, ambitieux quoique sans énergie, assez dociles avec la prétention de tout savoir, peu sûrs, légers, voluptueux, difficiles d'ailleurs à manier, avides de tout et ne jouissant de rien; et qui jouit peu donne encore moins.

« Rappelez-vous ces gens qui glissent plutôt qu'ils ne marchent, qui reculent en s'avançant, disent des grossièretés d'une voix basse et timide, fixent hardiment leurs regards sur vous dès que vous ne les voyez plus, et n'osent jamais vous regarder tranquillement en face, ne disent du bien de personne sinon des méchants, trouvent des exceptions à tout, et paraissent toujours avoir contre l'assertion la plus simple une contradiction toute prête. Ah! si vous pouviez toucher leur crâne, quelle difformité cachée! Que de nœuds irréguliers! Quelle peau de parchemin! Quel mélange bizarre de mollesse et

de dureté! Fuyez l'atmosphère où respirent de pareils hommes : en croyant même gagner avec eux, vous ne sauriez manquer de perdre infiniment. Observez les plis de leur front lorsqu'ils croient écraser l'homme droit, innocent, religieux, lorsqu'ils prennent la cause de quelque fourbe endurci: le désordre de ces plis vous sera le garant le plus infaillible de tout le désordre de leur caractère.

» Quelque prudent, quelque instruit, quelque pénétrant, quelque délié, quelque habile que soit un homme, et quelque utile qu'il vous puisse être, s'il se mesure, ou s'il a toujours l'air de se mesurer lui-même, s'il affecte de la gravité pour cacher ce qui lui manque d'énergie intérieure, si, marchant toujours à pas comptés, ne s'oubliant jamais lui-même, il semble comme fier de porter son *cher moi* dans sa tête, de le porter dans son cou, sur ses épaules, gardez-vous d'en faire votre ami! Ce n'est au fond qu'un homme d'un caractère léger, d'une humeur fourbe ou maligne. Dès qu'il se trouve seul, il a bientôt dépouillé toute la gravité de ses airs, toute l'affectation de son mérite, toute l'ostentation de sa dignité : ce qui l'occupe encore uniquement, c'est toujours *son cher moi.*

» Un homme d'ailleurs brusque, grossier, prend-il avec vous seul un air calme, doux, poli? Affecte-t-il encore de sourire à tout ce que vous dites, ou de vous faire sourire vous-même? Hâtez-vous de le planter là sans façon, retournez-vous ensuite bien vite, regardez-le avant qu'il ait eu le temps de rendre à ses traits l'expression de cette com-

plaisance affectée : le pli du front, celui de la joue, qui précèdent immédiatement sa dissimulation artificieuse, et qui, dans cet instant, se prononcent de la manière la plus sensible, sont les seuls plis de son visage qui soient naturels et vrais. Observez bien ces deux traits : ce seront dans votre alphabet physiognomonique des signes d'une grande instruction. »

VII.

DISCONVENANCES DES CARACTÈRES.

» Avez-vous un front osseux, long, élevé : ne vous liez jamais d'amitié avec une tête qui sera presque en forme de boule. Avez-vous une tête presque en forme de boule : ne vous liez jamais d'amitié avec un front osseux, long, élevé; de pareilles disconvenances sont funestes, surtout au bonheur du mariage.

» Ne vous liez point à un homme dans la physionomie duquel vous aurez découvert un trait, quelque léger qu'il soit, qui vous repousse, qui paraît à la moindre émotion, et ne disparaît presque jamais entièrement, surtout si ce trait se trouve dans la bouche ou dans les plis autour de la bouche : vous vous heurteriez infailliblement, et vous en seriez toujours la dupe, quelque excellentes qualités qu'il y eût d'ailleurs dans le caractère de cet homme.

» Fuyez l'homme dont le regard et la bouche sont de travers, et le sont d'une manière frappante, avec un menton large et fort avancé, surtout lorsqu'il vous dit des politesses d'un air d'in-

sulte mal déguisé; observez les plis de ses joues: car rien ne peut en effacer l'expression; il vous accordera peu de confiance, et cherchera cependant à surprendre la vôtre, d'abord avec beaucoup de caresses, ensuite avec un air de hauteur ou de supériorité. »

VIII.

CARACTÈRE MALE.

« Des fronts presque sans rides, ni perpendiculaires, ni fort rentrants, ni fort plats, ni absolument ronds, mais à peu près sphériques; des sourcils épais, proprement dessinés, bien fournis, et qui tracent la limite du front d'une manière sensible et frappante; des yeux ouverts plus qu'à moitié, mais non pas tout-à-fait; un enfoncement médiocre entre le front et le nez; un nez presque aquilin, à large dos; des lèvres bien proportionnées, bien développées, ni grandes ni petites, ni ouvertes ni trop fermées; enfin, un menton qui ne soit ni trop avancé ni trop rentrant: l'ensemble de ces traits annonce un esprit mûr, un caractère mâle, une fermeté tout à la fois active et prudente. »

IX.

A FUIR.

« Celui qui relève la tête et la porte en arrière, que cette tête soit grosse ou singulièrement petite; celui qui se mire dans ses pieds mignons, de manière à les faire remarquer; celui qui, voulant

montrer de grands yeux encore plus grands qu'ils ne sont, les tourne exprès de côté, comme pour regarder tout par dessus l'épaule; celui qui, après vous avoir prêté long-temps un silence orgueilleux, vous fait ensuite une réponse courte, sèche et tranchante, qu'il accompagne d'un froid sourire; qui, du moment qu'il aperçoit la réplique sur vos lèvres, prend un air sourcilleux, et murmure tout bas d'un ton propre à vous ordonner le silence; cet homme a pour le moins trois qualités haïssables, avec tous leurs symptômes : l'entêtement, l'orgueil, la dureté; très-probablement il y joint encore la fausseté, la fourberie, et l'avarice.

» Fuyez tout visage plein, osseux, d'un jaune brun, à veines bleues, sillonné, rempli d'expression, riche de caractère, à grands yeux, à lèvres fortes, aiguës, et qui s'approche de vous d'un air soumis, adulateur : ce sera pour vous un Architophel, un Judas, un Satan; à moins que vous ne le traitiez avec la droiture la plus simple, l'honnêteté la plus franche, il épuisera contre vous tous les mensonges que peut inspirer la rage de la haine; votre nom seul fera gonfler ses yeux et ses veines. L'adulation dans les physionomies dures, la dureté dans les physionomies molles et douces, sont également redoutables. »

§ III.

De la Pathognomonie, et des différentes sortes de Physionomies.

INTRODUCTION.

Il ne faut pas s'exagérer l'utilité des connaissances anatomiques et physiologiques pour le poète, l'artiste, le philosophe; mais il ne faut pas non plus les croire inutiles : le physionomiste, par exemple, remarquera plus facilement un très-grand nombre de traits, s'il sait quelle est la partie osseuse ou molle qui les indique, et quelle est la forme, le volume, la position, la proportion ordinaires de cette partie. Il serait de plus très-porté à se tromper si, voulant faire de la physiognomie en grand, il ne connaissait pas les caractères physiques qui distinguent chaque nation, chaque race du genre humain.

Ces réflexions sont plus que suffisantes pour justifier Lavater et ses éditeurs d'avoir consacré un volume aux caractères généraux et spéciaux du visage, à l'histoire naturelle de cette partie si importante en physiognomie.

Mais une réflexion se présente : s'il y a différents types secondaires dans la race humaine, si ces types tiennent à des caractères physiques importants sous le rapport intellectuel et moral, si l'observation en grand donne ici gain de cause à la physiognomie ou la condamne, que devient l'identité humaine, que devient la science du phy-

sionomiste? Si le Baskir, le Nègre, sont faits de telle sorte qu'ils ne puissent avoir l'intelligence d'un Européen ordinaire; s'ils sont plus violemment portés à certaines passions, et qu'ils aient moins de force que nous pour y résister, ne faut-il pas, ou que les blancs ne forment pas société avec eux, ou qu'ils les tiennent dans une sorte d'esclavage? Cette servitude n'est-elle pas la conséquence naturelle des choses, de la liberté surtout, c'est-à-dire de la concurrence indéfinie dans l'acquisition des moyens d'existence, de bien-être et de perfectionnement? Faudrait-il donc enfin revenir à l'opinion d'Aristote, après en avoir tant médit?

Si, au contraire, la différence des formes organiques n'est point liée fatalement à une différence animique, si toutes les aptitudes intellectuelles et morales peuvent *naturellement* (je ne dis pas logiquement) exister à tous les degrés dans toutes les formes humaines; si l'éducation fait tout et l'organisation rien ou peu de chose; si les tempéraments et les climats étaient les seules grandes raisons de différences, c'est-à-dire si ces différences étaient purement accidentelles et nullement essentielles, que faudrait-il penser de la physiognomie? Pourrait-elle encore avoir une valeur locale quand elle cesserait d'en avoir une générale?

C'est à l'observation de résoudre ces questions. Je continue donc.

Lavater pense avec raison qu'on peut se servir de tous ses sens pour arriver à la détermination des types nationaux. Il croit, par exemple, à des odeurs nationales, comme à des visages natio-

naux; il prétend même en avoir vu des exemples. Et pourquoi n'y en aurait-il pas? Pourquoi n'y aurait-il pas des odeurs de famille, de sexe? Chaque espèce d'animaux n'a-t-elle pas son odeur propre? Les chiens ne reconnaissent-ils pas non-seulement le gibier, mais encore leur maître? N'en suivent-ils pas la trace par le seul moyen de l'odorat?

Pour en revenir aux formes, Lavater dit que le *Français* se distingue surtout par ses dents et sa manière de rire; l'*Anglais*, par son visage ovale, par sa bouche ondulée, son front court et voûté; le *Hollandais*, par sa tête ronde, ses cheveux mous; l'*Allemand*, par des plis autour des yeux, des sillons entrecoupant les joues; le *Russe*, par son nez retroussé, ses cheveux noirs ou blonds. Le *Suisse* n'a pas de caractère national, excepté, peut-être, la franchise de son regard : il y a une grande différence de canton à canton, et, dans le canton de Zurich, de village à village. C'est que Lavater avait plus observé les Suisses que les habitants des autres pays, et les Zurichois que les Suisses des autres cantons. Ce que nous appelons des ressemblances, ne sont que des différences inaperçues.

Mais il faut aller plus loin, sortir de l'Europe, comparer même l'homme avec les animaux, afin de saisir les caractères qui le distinguent comme homme, sauf à redescendre de cette hauteur, et à chercher ensuite les caractères distinctifs des races, des nations, des provinces, des familles et des individus.

Nous ne trouvons et nous ne devons guère trouver dans le livre de Lavater, très-augmenté

en ce point par ses éditeurs Moreau et Maygrier, que la physionomie comparée des hommes et des animaux, et des différentes races d'hommes. Nous ne parlerons donc que de ces deux grands rapports, et nous n'en parlerons qu'en analyste.

I.

CARACTÈRES DU GENRE HUMAIN TIRÉS DE LA FORME DU VISAGE.

La partie de la *face* qu'on appelle proprement *visage*, s'étend de la lèvre supérieure au sommet du front.

Les animaux ont peu de visage; et cependant leur face est très-grande, mais seulement dans sa partie inférieure, affectée à la vie instinctive.

C'est le contraire dans l'homme, même le plus dégradé. C'est donc à tort que plusieurs naturalistes n'ont pas fait de l'homme un genre à part.

Les principaux caractères physiques qui distinguent l'homme de l'animal, en ne considérant même que la tête, sont les suivants:

1° La tête de l'homme n'est pas pendante, mais droite.

2° Les organes des sens sont plus rapprochés les uns des autres, et plus voisins du cerveau.

3° Beaucoup plus d'expression physionomique; peau non velue, transparente; grande surface; mobilité extrême des muscles.

4° Les muscles qui contribuent le plus à la vie animale y sont peu apparents, profondément situés, et relégués sur les côtés.

5° Muscle peaucier mince, se terminant sur les côtés du menton; occupe toute la face chez les animaux.

II.

PROPORTIONS ET PRINCIPALES VARIÉTÉS DU VISAGE.

Ces proportions et variétés dépendent des races, de l'âge, du sexe, du tempérament, etc.

1° La belle forme ovoïde de la face devient carrée ou ronde chez le Lapon, le Groënlandais et le Tartare; se rapproche du losange chez le Kalmouck.

2° La longueur de la tête est ordinairement dans le rapport de 7 $\frac{1}{2}$ chez l'adulte mâle bien conformé. La stature du Lapon ne paraît pas avoir plus de cinq têtes.

La plus grande longueur de la tête doit être, d'après l'idéal que s'en font les artistes, un peu au-dessus des yeux, au niveau de la ligne qui la partage en deux parties égales. Elle a cinq fois la longueur de l'œil dans l'Apollon. Chez les Indiens, les Chinois, les Tartares, les Hottentots, elle est entre les pommettes.

La longueur du nez est le quart de celle de la face, etc. (V., pour les proportions des autres parties de la tête, t. IV, p. 111-114.)

Chez les enfants, la tête forme la cinquième partie du corps; le plus grand diamètre transversal de la tête est un peu au-dessous des pommettes.

En comparant la longueur de la tête, prise de l'extrémité du menton à l'occiput, avec sa hau-

teur, Camper a trouvé la tête d'autant plus belle, que la hauteur l'emporte davantage sur la longueur.

Les yeux et les oreilles paraissent d'autant plus élevés, qu'on s'éloigne davantage des statues grecques.

Les Chinois et les Moluquois sont surtout remarquables par leur œil petit et oblique; et les Nègres par leur nez aplati, leurs grosses lèvres, et la proéminence de toute la partie inférieure de la face.

Le nez est encore très - peu détaché et saillant chez les nouveaux-nés et chez les très-jeunes enfants en général.

Chez les vieillards, le nez se voûte, s'alonge, et paraît tomber sur la bouche, surtout quand elle est dégarnie de dents. La distance du menton au nez diminue alors d'une manière remarquable.

La bouche et le cou sont moins développés, ainsi que toute la partie inférieure de la figure, dans l'enfant, que les parties supérieures de la tête.

Plusieurs peuples sauvages donnent à la tête de leurs enfants ou à quelques parties seulement une forme particulière. Mais la nature prend-elle l'habitude de ces formes, et finit-elle par s'en faire une loi, comme le croyait Hippocrate? Maygrier ne semble pas le croire.

III.

ANALYSE ANATOMIQUE DU VISAGE.

1°

APPAREIL OSSEUX. — OSTÉOLOGIE PHYSIOGNOMIQUE ET COMPARÉE DE LA FACE.

On ne s'attache ici et dans les numéros suivants qu'à l'énumération des parties qui intéressent la physionomie. Les os de cette espèce et leurs points les plus importants sont :

1° Os frontal.—Points importants { bosse frontale, bosse sourcilière, arcade sourcilière ;

2° Temporal { trou auditif, apophyse mastoïde ;

3° Pommettes;

4° Mâchoire supérieure { apophyse montante, bord alvéolaire ;

5° Mâchoire inférieure { angle de cette mâchoire, apophyse coronoïde, condyle ;

6° Arcade zygomatique ;

7° Fosse canine ;

8° Os propre du nez ;

9° Occipital ;

10° Pariétal.

Je suppose qu'on a des notions d'anatomie suffisantes pour suivre cette indication par la pensée : autrement, il faut recourir à des planches, soit dans le livre de Lavater (p. 131, t. IV), soit ailleurs. Même observation pour tous les détails de ce genre.

Observations. Le grand trou occipital est à peu près au centre de la base du crâne.— Chez les ani-

maux, il est d'autant plus reculé que la distance qui les sépare de l'homme est plus grande: — son plan est horizontal dans l'homme quand la tête est droite; il est incliné au bas dans les animaux, même dans les singes, et passe au-dessous de la mâchoire inférieure.

L'arcade zygomatique est de plus en plus arquée, saillante, depuis les herbivores jusqu'aux carnassiers. Cette saillie est en général un signe de force.

La grande étendue de la fosse temporale indique aussi la force et le courage.

La forme arrondie et proéminente de l'arcade et de la bosse sourcilières est très-importante aux yeux de Camper. C'est en observant cette ligne chez les hommes et les animaux, qu'il fut conduit à mesurer le degré d'intelligence par l'angle facial formé par une ligne horizontale parallèle à la base du crâne, et une ligne qui passe par la base du front, prise dans la partie la plus renflée, et par la mâchoire supérieure. A mesure que le front recule et s'aplatit, l'angle diminue d'ouverture. Il n'a que quarante - deux degrés dans un singe à queue; l'oreille alors remonte, est plus en arrière.

L'angle facial du Nègre est de 70 degrés, celui des Européens de 80. Les artistes l'ont élevé de 85 à 100 degrés.

Les singes ont été classés d'après ce point de vue, et il se trouve que leur intelligence et leur moralité (si l'on peut ainsi dire) décroît en raison de l'angle facial, depuis les orangs-outangs jus-

qu'aux mandrils ou babouins, en passant successivement par les sapajous, les guenons, les macaques et les alouates.

Il en est à peu près de même des races humaines : le plus haut degré de l'idéal est de 100°, le deuxième degré de l'idéal de 95°. La réalité présente les degrés suivants dans les quatre races généralement admises :

1° Caucasien du deuxième degré, 90°;
2° Caucasien du premier degré, 80°;
3° Tartare, 75°;
4° Américain, $73°\frac{1}{2}$;
5° Nègre; 70°.

Cette estimation peut manquer quelquefois d'exactitude en ce qui regarde le volume du cerveau, à cause des sinus frontaux, surtout chez certaines espèces d'animaux, comme, par exemple, la chouette.

Le nez aquilin manque aux Nègres et à tous les peuples indigènes de l'Asie. Les Grecs ne l'ont pas donné à leurs statues, sans doute parce qu'ils le faisaient à peu près perpendiculaire.

Ostéologie physiognomique et comparée de la face.

C'est dans l'appareil osseux qu'il faut chercher les traits bien arrêtés de l'âge, des races, des variétés nationales.

Dans l'Apollon, trois lignes menées l'une du front au menton (la ligne faciale de Camper), les deux autres du trou auditif au front et au menton, forment un triangle équilatéral, qui ne se retrouve

pas dans les têtes dont l'angle facial n'est pas droit ou à peu près.

La mâchoire inférieure devient de plus en plus lourde, son angle plus ouvert, à mesure qu'on descend de la race caucasique vers la race nègre.

On pourrait n'admettre que trois races : la caucasique ou blanche, l'atlaïque ou noire, la mongolique ou tartare.

La première est remarquable par la forme ovoïde de la face. La seconde s'en éloigne beaucoup, et devient carrée; les arcades zygomatiques sont très-proéminentes. La troisième n'a pas les arcades zygomatiques aussi fortes que la seconde, mais la mâchoire est beaucoup plus saillante. — Ces différences, et beaucoup d'autres qu'on pourrait indiquer, sont la conséquence de l'inclinaison plus ou moins grande de la ligne faciale.

Dans le Kalmouck, le trou occipital est beaucoup plus reculé que dans les autres variétés de l'espèce humaine. La disposition contraire se remarque dans le Nègre.

La race asiatique a la mâchoire inférieure fort large. La race américaine, qui n'en est sans doute qu'une variété, a cette mâchoire moins forte et les pommettes moins saillantes que les Kalmoucks; le nez est moins écrasé que dans le type nègre.

La forme osseuse de la tête sert aussi à distinguer les habitants d'un même pays suivant les provinces et les climats.

En général, la tête est moins grosse dans le Midi que dans le Nord.

Les habitudes, les usages, certaines professions, impriment aussi des caractères particuliers aux os de la tête, par exemple chez les porte-faix, les tonneliers, les tisserands, les cordonniers, les tailleurs, etc. — Les chaussures modernes déforment jusqu'aux os des phalanges. Les corps à baleines, dont les demoiselles et les dames de condition faisaient un usage si funeste dans le siècle dernier, rendaient leur squelette difforme, et facile à distinguer, pour un anatomiste, des squelettes des femmes du peuple.

La physionomie des âges ne se dessine pas moins dans les os de la tête, que celle des races et des habitudes, comme on peut le voir dans les galeries du muséum anatomique de l'Ecole de Médecine de Paris. Ainsi, dans l'embryon, dans l'enfant, la tête est très-volumineuse en comparaison avec le reste du corps. Elle ne se développe par conséquent pas, après la naissance, dans la même proportion; elle semble presque décroître. Elle ne varie pas moins quant à la forme : elle est d'abord ronde, elle s'alonge ensuite d'une manière remarquable à l'époque de l'accouchement. Vers l'âge de quatre ou cinq ans, elle prend la forme convexe. La position du trou occipital change pendant les deux ou trois premiers âges; elle est plus rapprochée de la face dans l'enfant que dans l'adulte. La face du fœtus et de l'enfant très-jeune est presque nulle; elle n'est que comme un accessoire du crâne. Des changements non moins sensibles ont lieu dans l'ethmoïde, dans la mâchoire supérieure, dans les fosses temporales, mais surtout dans l'an-

gle de la mâchoire inférieure, qui est d'abord de 160 degrés environ, et qui se rapproche ensuite de plus en plus de l'angle droit, jusqu'à l'époque de la vieillesse; alors la courbure diminue un peu, et se trouve moins éloignée de l'inclinaison qui caractérise le premier âge. Voir à ce sujet les recherches de Tenon : Mémoires de l'Institut, sciences mathématiques et physiques, vol. I, p. 221.

Le caractère le moins équivoque des têtes d'hommes comparées aux têtes de femmes dans des squelettes, ce sont des saillies plus prononcées. Mais ces caractères, dans l'un et l'autre sexe, dépendent beaucoup du genre de vie des sujets.

Les caractères de la vieillesse consistent principalement dans l'altération du nez et de la bouche par suite du changement qui s'opère dans la forme des mâchoires.

2°

IDÉE GÉNÉRALE DE L'APPAREIL MUSCULAIRE DU VISAGE [1].

La première couche de muscles faciaux qui intéressent le physionomiste sont :

1° Le frontal — élève les sourcils; — se contractant de haut en bas = air sombre et mélancolique, joie expansive, sérénité d'ame, terreur subite, épouvante.

[1] Voir aussi, pour différentes fonctions physionomiques de ces muscles, ainsi que sur l'expression physionomique en général, Blaud, *Traité élémentaire de Physiologie philosophique*, t. II, p. 193.

2° Le pyramidal — abaisse le front = grandes douleurs de l'ame, tous les genres d'affections pénibles, sévères et concentrées; rève, conspire; haine, envie, remords, tristesse, etc.

3° Le temporal —?

4° L'orbiculaire — protége l'œil, exprime une douleur profonde, sanglote; resserrement sinistre et sombre, occlusion particulière de l'œil.

5° Le labial ou orbiculaire des lèvres — parle, baise, fait la moue, la petite bouche, siffle, etc.

6° Le carré exprime sentiments douloureux, passions tristes, chagrin sombre.

7° Le triangulaire est aussi le siége de l'expression des sentiments pénibles, affections oppressives.

8° Le masséter —?

9° Le zygomatique — contracte la bouche en arrière = joie à tous les degrés, grimace.

10° Le buccinateur — contribue au rire sardonique.

11° Le canin —?

12° Le releveur de la lèvre supérieure —?

13° Le releveur commun — presque exclusivement relatif à la physionomie —?

14° L'abaisseur du nez — resserrant les narines; mouvements divers des narines par l'action combinée de ce muscle et du précédent et du suivant, très-variée, très-significative.

15° Le transversal du nez —?

16° Le peaucier — moins considérable dans l'homme que dans l'animal, se dessine surtout chez les personnes sévères, colères, chagrines, et donne une forme anguleuse au tout.

17° Le sterno-mastoïdien — ?

18° Le trapèze — ?

19° Le sterno-hyoïdien — ?

20° Le sterno-thyroïdien — ?

Les muscles de la seconde couche sont :

21° Les muscles sourciliers — ramènent les sourcils vers le nez = sentiments concentrés, sombres.

22° Le releveur de la paupière supérieure — relève la paupière, clignote, antagoniste de l'orbiculaire; — prend part à l'expression des passions indiquées par le frontal, le sourcilier et le pyramidal = pudeur, modestie, abattement, coquetterie, molle langueur; — uni à une sorte de trouble dans l'œil = désir ou habitude des émotions voluptueuses.

23° Les quatre muscles droits, et le grand oblique et le petit oblique de l'œil : les deux derniers sont les antagonistes des quatre premiers, et servent à porter l'œil en avant — ?

24° Les trois muscles de l'oreille [1] — ?

[1] Voici une autre classification des principaux muscles de la face, bien plus facile à retenir dans une description faite de mémoire. Elle est par régions.

1° Muscles du *front :*

a) Frontal.
b) Orbiculaire de l'œil.
c) Releveur de la paupière supérieure.
d) Sourcilier.

2° De *l'œil :*

a) Droit supérieur.
b) Droit inférieur.
c) Droit interne.
d) Droit externe.

L'action combinée de ces muscles exprime un nombre indéfini d'états animiques.

Les muscles de la première et de la seconde couches se distinguent en deux classes, suivant qu'ils appartiennent plutôt à la vie animale ou à la vie humaine proprement dite.

Ceux de la première classe sont au nombre de six : les deux temporaux, les deux masséters, et les

e) Grand oblique.
f) Petit oblique.

3° Du *nez* :
a) Releveur commun des ailes du nez et de la lèvre supérieure.
b) Transversal.
c) Abaisseurs du nez (myrtiformes).

4° Des *deux lèvres*. — Labial ou orbiculaire.

5° De la *lèvre supérieure* :
a) Releveur commun (2, *a*).
b) Releveur particulier.
c) Canin.
d) Zygomatique.

6° De la *lèvre inférieure* :
a) Carré.
b) Triangulaire.
c) Peaucier.
d) Releveur de la lèvre inférieure.

7° Du *cou*.
a) Le trapèze.
b) Le peaucier.
c) Le sterno-mastoïdien.
d) Le sterno-hyoïdien.
e) Le sterno-thyroïdien.

Quand on connaît bien les points d'attache de ces muscles, par conséquent leur direction, il est très-facile de déterminer leurs fonctions. La mimique indique ensuite le sens physiognomique de ces fonctions.

deux buccinateurs. Ils sont plus profondément situés, plus dissimulés que les autres, et en plus petit nombre. Leur force excessive est un signe de férocité. Ils sont ordinairement accompagnés d'une bouche toujours fermée, dont la lèvre supérieure est mince et moins saillante que l'inférieure. La candeur et l'innocence s'annoncent au contraire par une bouche entr'ouverte, comme dans les enfants.

Le reste de l'appareil musculaire appartient à la vie de relation d'une façon plus spéciale, et sert à manifester les sentiments et les idées, les volontés, les passions, etc.

Les muscles de la face, n'étant pas revêtus d'une aponévrose comme les autres muscles du corps, adhèrent à la peau, et lui donnent une grande mobilité; ils la plissent par leur contraction dans un sens perpendiculaire à leur longueur, ou plutôt à la ligne de leur mouvement.

Le moral modèle en quelque sorte le physique de là l'expression des passions, et la certitude objective de la pathognomonie.

Mais c'est surtout dans les yeux que l'ame se peint : la nature de leurs tissus, leur grande mobilité, leur liaison avec les diverses parties de l'organisation, par tous les moyens et tous les genres de sympathies, rendent suffisamment raison du rôle important qu'ils jouent dans le langage de la physionomie. La nature y a fait entrer l'élément nerveux dans une très-grande proportion, et plusieurs éléments propres à augmenter et à

varier les sympathies. On ne peut décrire toutes les expressions de l'œil.

Nous ne dirons rien des nerfs des gros vaisseaux, des tissus de la peau, des vaisseaux capillaires et de la couleur du visage, non pas que tous ces systèmes ne jouent un très-grand rôle dans la physionomie, mais parce que les détails en sont trop nombreux, trop vagues, trop difficiles à saisir sans moyens de démonstration. Nous remarquerons seulement que la matière colorante de la peau se trouve placée entre l'épiderme et le chorion ou cuir, et réside entièrement dans le réseau vasculaire qui forme une couche intermédiaire entre ces deux parties extrêmes de la peau. Les vaisseaux de ce réseau forment des mailles très-fines dont les côtés n'ont pas plus de deux lignes.

IV.

DES PASSIONS ET DE LEUR EXPRESSION.

Lavater n'ayant presque pas donné de caractères généraux des passions, n'ayant fait que des études sur cette matière, nous avons cru devoir remplir cette grande lacune en mettant à contribution Porta, de la Chambre, Lebrun et Moreau.

Ce dernier auteur distingue d'abord les signes des passions en involontaires et en volontaires. Il entend par volontaires ceux qui sont spontanés, et dont par conséquent le premier mouvement est involontaire. Voilà pourquoi, suivant *lui*, la pudeur ne présente qu'un signe primitif involon-

taire, la rougeur : autrement, il faudrait dire que l'action de baisser les yeux, la tête, ou de les détourner, est aussi involontaire.

Il observe avec raison que plus l'intelligence a d'empire dans une passion, plus les signes volontaires dominent. Mais ne serait-il pas vrai de dire alors que la passion n'est plus qu'une sorte d'imitation ou d'exagération, par conséquent un calcul et plus une passion? Dès que la réflexion s'en mêle, la passion disparaît d'autant. Les mouvements spontanés du premier moment de la passion ne sauraient guère être appelés *volontaires* dans le sens propre du mot.

Il divise les passions en trois classes, suivant qu'elles sont ou *convulsives*, ou *oppressives*, ou *expansives :* c'est sous ces trois titres qu'il classe les réflexions de Lavater, de Lebrun et de de la Chambre sur les passions.

Il range dans la première classe la colère, l'horreur, la frayeur, les douleurs corporelles, la joie bruyante et le ris; dans la seconde, le soupir, la crainte, la jalousie, le pleurer, la joie, l'amour, le sourire, l'orgueil, l'arrogance, le désir, la compassion, l'admiration, le ravissement, la tranquillité, la sécurité, le courage. Il y rattache l'attention, la méditation, l'imagination et l'inspiration.

Nous n'examinerons pas si les trois points de vue physiques d'après lesquels les passions sont ici envisagées ne rentrent pas à certains égards les uns dans les autres, puisque l'oppression et surtout l'expansion peut aller jusqu'à la convulsion; ni s'il n'y a pas un inconvénient à classer les

passions d'après des points de vue tout extérieurs, et tels que des passions de familles entièrement opposées se trouvent dans la même catégorie. Nous suivrons une marche plus d'accord avec celle que nous nous sommes déjà tracée dans l'étude des faits animiques qui constituent les passions.

Dans le *plaisir*, la vie physique est plus libre; toutes les fonctions organiques se font avec plus de facilité; la force vitale semble être plus grande; la figure s'épanouit; le teint s'anime, se colore, s'éclaircit; les muscles de la face se renflent doucement; la peau se tend et s'anime davantage; l'œil est plus brillant, plus mobile, la bouche plus gracieuse; la figure tout entière paraît plus pleine et plus ronde; le corps, enfin, éprouve comme une sorte d'allègement très-marqué, en même temps que le besoin de se mouvoir. Tous ces caractères varient en intensité, suivant la nature et le degré du plaisir, depuis l'état d'abattement ou de prostration le plus complet, par suite de la tristesse portée à son comble, jusqu'au plaisir convulsif qui peut donner la mort.

Les caractères de la *peine* sont opposés aux précédents. S'ils vont jusqu'à la douleur plus ou moins continue et plus ou moins poignante, ils prennent alors des aspects divers suivant la nature et le degré de la douleur.

L'extrême souffrance corporelle, dit Lebrun, est annoncée par la violence de tous les mouvements du visage. Les sourcils sont plus rapprochés, quelquefois plus élevés ou plus abaissés; la prunelle est entièrement cachée sous le sourcil; la bouche

est ouverte, contorsionnée, retirée en arrière, et son ouverture paraît carrée; tous les traits sont plus ou moins marqués, plus ou moins agités.

La *joie* est expansive, ouverte, légère; elle cause, elle rit; sa parole est rapide, élevée, et s'articule plutôt aux parties antérieures de la bouche que du gosier. Elle ressemble beaucoup au plaisir. L'expression de ces caractères physiques varie depuis la simple satisfaction jusqu'à la joie la plus bruyante. Il y a, du reste, une joie concentrée, oppressive, surtout quand elle est subite et très-grande. Elle peut alors être mortelle. La joie prive quelquefois de l'appétit pour un instant; d'autres fois, si elle est moins forte, elle le favorisera. En général, elle est plutôt favorable que contraire aux fonctions de la vie animale. « Dans la joie, dit de la Chambre, le visage a une certaine vivacité gaie, une inquiétude agréable, et une hardiesse riante : le plaisir pétille dans les yeux, la douceur en accompagne tous les mouvements. Et quand ils viennent à pleurer, ou qu'ils jettent quelques regards mourants, on dirait que le ris se confond avec les larmes, et que la gaieté se mêle à la langueur. Le front est tranquille et serein; les soucis n'y élèvent jamais ni rides ni nuages, et il semble s'ouvrir et s'étendre en tout sens. Les lèvres sont rouges et humides, le sourire ne les quitte jamais, et ce léger tremblement qui leur arrive quelquefois peut faire croire qu'elles tressaillent d'aise. La voix devient plus grosse qu'à l'ordinaire, parfois elle est éclatante, et ne sort jamais qu'avec empressement. Il n'y a point de

passion si babillarde que la joie; quelque stérile que soit l'esprit, quelque pesante que soit la langue, la joie fait parler continuellement, et il n'y a que sa propre violence qui ferme quelquefois la bouche, et qui arrête tout-à-coup la parole. Enfin, tout le visage prend un air d'embonpoint extraordinaire; de pâle, chagrin, et sévère qu'il était auparavant, il devient alors vermeil, affable et content. Le reste du corps se ressent encore de cette altération; une chaleur douce et vaporeuse se répand dans toutes les parties, les enfle, et leur donne une plus vive couleur. Elles en deviennent même plus fortes, et fonctionnent mieux qu'auparavant. De toutes les émotions de l'ame, il n'y en a point qui soit plus amie de la santé que celle-ci, pourvu qu'elle ne soit pas extrême. Elle chasse les maladies, purifie le sang. Elle n'est pas plutôt entrée dans le cœur, qu'elle le fait enfler par de grands battements. Elle élève la poitrine par de grandes respirations, et forme dans les artères un pouls large et étendu. Et quoique ces mouvements se fassent lentement et sans véhémence, ceux des autres parties se font avec précipitation et vigueur; la tête et les yeux sont dans une continuelle agitation, les mains de même. On va, on vient, on saute, on ne saurait demeurer en place. Mais il arrive aussi quelquefois que la violence de cette passion ôte tout-à-fait l'usage des sens et du mouvement, qu'elle éteint la chaleur naturelle, qu'elle cause des syncopes, et qu'en un moment elle fait perdre la vie. » (P. 20.)

Cette description des caractères physiques de

la joie est très-juste ; elle vaut mieux que la définition de cet état de l'ame par le même auteur : « La joie est, dit-il, une effusion de l'appétit, par laquelle l'ame se répand sur le bien, pour le posséder plus parfaitement » (p. 129). Le chapitre des causes des caractères de la joie présente aussi des aperçus vrais ou ingénieux (voy. p. 150-170). Tout le monde connaît la physionomie du rire et du pleurer.

La *tristesse* laisse voir les caractères opposés à ceux que nous venons de décrire avec de la Chambre. Il y a retrait et affaiblissement de la force vitale, annoncée par l'état du pouls, la décoloration du visage, les tremblements, la maigreur, l'abattement, et quelquefois une langueur mortelle, ou des syncopes et des attaques de nerfs. Le *soupir* est le degré le plus faible de la tristesse élevée jusqu'à la douleur, suivant Lebrun : le sourcil est alors plus élevé vers le milieu du front que du côté des joues; les prunelles sont troubles, le blanc de l'œil jaunâtre, les paupières abattues et un peu enflées; le tour des yeux est livide, les narines tirant en bas; la bouche est entr'ouverte, et ses angles abaissés; la tête paraît nonchalamment penchée sur l'épaule; toute la couleur du visage est plombée, et les lèvres décolorées. Ces caractères généraux de la tristesse sont accompagnés de caractères spéciaux, suivant la nature du chagrin et son intensité. Le regret, par exemple, élève parfois les yeux vers le ciel, etc. Il ne faut pas confondre l'expression de la tristesse avec celle de l'humeur chagrine, très-voisine de l'impatience.

L'*amour* a beaucoup de caractères communs avec la joie. Mais il y a plusieurs sortes d'amour qui ont chacune leur expression particulière. De la Chambre a très-joliment décrit l'amour proprement dit, sous le point de vue psychique. Je ne puis m'empêcher de rapporter ce passage : « La première blessure que la beauté fait est presque insensible; et, bien que le venin de l'amour y soit déjà, et qu'il soit même répandu dans toutes les parties de l'ame, elle ne croit cependant pas être malade, ou, pour le moins, elle ne pense pas que ce soit d'un si grand mal. Car, comme on ne donne aux abeilles le nom qu'elles portent que lorsqu'elles ont leur aiguillon et leurs ailes, de même l'amour ne s'appelle amour que quand il a des traits et qu'il peut voler, c'est-à-dire quand il est piquant et inquiet. Auparavant, on le prend pour un simple agrément et une complaisance pour une personne aimable : on se plaît en sa présence, on aime à parler d'elle, le souvenir en est doux, et les désirs qu'on a de la voir et de l'entretenir sont si tranquilles, que la sagese, avec toute sa sévérité, ne les saurait condamner; elle les approuve même, et les fait passer pour des civilités et des devoirs nécessaires. Mais ils ne demeurent pas long-temps en cet état; ils augmentent peu à peu, et enfin, par la fréquente agitation qu'ils donnent à l'ame, ils allument le feu qui y était caché, et font croître la flamme qui la brûle et la dévore. Alors cette image agréable, qui ne se présentait à l'esprit qu'avec de la douceur et du respect, devient insolente et impérieuse; elle y entre à tout mo-

ment, ou, pour mieux dire, elle ne l'abandonne jamais; elle se mêle parmi ses pensées les plus sérieuses, elle trouble les plus agréables, elle profane les plus saintes. Elle se glisse même parmi ses songes; et, par une perfidie insupportable, elle s'y présente sévère et cruelle quand il n'a rien à craindre, ou l'abuse d'une vaine espérance quand il est dans un véritable désespoir. Alors l'amour, qui n'était auparavant qu'un enfant, devient le père de toutes les passions; mais un père cruel, qui n'en a pas plutôt produit une, qu'il l'étouffe pour donner le jour à une autre, qu'il n'épargne pas plus que la première : il fait naître et mourir en même temps cent sortes de désirs et de desseins; et, à voir l'espérance et le désespoir, la hardiesse et la crainte, la joie et la douleur, qu'il fait succéder continuellement l'une à l'autre, le dépit et la colère qu'il fait éclater à tout moment, et le mélange qu'il fait de toutes ces passions; il est impossible que l'on ne se figure pas quelque grande tempête, où la fureur du vent élève, abat et confond les vagues, où les éclairs et les foudres rompent les nuées, où la clarté et les ténèbres, le ciel et la terre, semblent retourner en leur première confusion » (p. 23-25). Le reste du chapitre n'est pas indigne de cette charmante description, mais il est trop long pour le rapporter en entier. Ce sont les tourments de l'absence, le bonheur ravissant de la présence de l'objet aimé, etc. Cet auteur définit l'amour : « Un mouvement de l'appétit par lequel l'ame s'unit à ce qui lui semble bon. »

Il décrit aussi bien les caractères physiques de

l'amour, qu'il le dépeint sous le rapport animique. Il en interprète d'une manière tout-à-fait heureuse le langage passionné, figuré, exalté, dont le vocabulaire n'est pas, du reste, très-étendu, surtout si l'on en retranche les mots : *cœur, ame, vie, ingrat, homicide, cruelle, mort.* L'amour a tant de mouvements d'yeux, qu'il est presque impossible de les décrire. Il a cependant une expression qui lui est plus particulière : c'est celle à laquelle on a donné le nom d'*yeux amoureux.* L'auteur croit que ce sont moins ceux que les Latins appelaient *instantes, procaces, devorantes,* que ceux qu'ils appelaient *pætos,* et qu'ils ont, pour cette raison, donnés à Vénus. « Car, dit-il, ces yeux sont riants, et font sortir leurs regards comme à la dérobée : les paupières s'abaissent doucement, et se ferment à demi. Dans l'amour, le front est toujours riant, serein, et semble s'ouvrir et s'étendre comme pour flatter....; la langue se trémousse souvent entre les lèvres, et semble les chatouiller....; la voix s'adoucit pour marquer le respect et la soumission; elle est molle, douce, languissante; elle a des inflexions diverses, suivant les différents états de l'ame....; le geste et le maintien sont tantôt modestes, tantôt inquiets, abattus et languissants, tantôt vifs et animés, tantôt suppliants ou reconnaissants....; les yeux sont brillants, humides, rient ou pleurent, et quelquefois les deux ensemble....; les lèvres sont souvent rouges et humides : celle de dessous tremble quelquefois....; la langue bégaie....; des soupirs entrecoupent les discours....; le visage devient habituellement pâle....; l'appétit

se perd...., ainsi que le sommeil. L'abord inopiné de la personne aimée enfle le cœur et le pouls. Les syncopes et les extases ont aussi lieu dans l'amour ardent.... L'amant n'entend pas la moitié de ce que l'on dit : s'il répond, c'est avec confusion, et ses discours sont peu suivis. Enfin, il se sent frappé d'une maladie qui se rit de l'art des médecins, et qui ne trouve de remède que dans la mort même. » (P. 30-33. V., pour les causes de ces caractères, p. 61, 90.)

La *haine* présente les caractères contraires à ceux de l'amour.

De la Chambre définit le *désir :* « Un mouvement de l'appétit, par lequel l'ame s'élance vers le bien absent, à dessein de s'en approcher et de s'unir à lui. — Celui qui désire est exposé à quatre passions qui, comme des vents impétueux, l'agitent sans cesse : la hardiesse et la crainte, l'espérance et le désespoir. L'irrésolution et les inquiétudes paraissent au-dehors : car celui qui désire vivement ne peut demeurer à la même place ni dans la même posture. Il se tourne de côté et d'autre ; il s'assied, se lève, marche à grands pas, puis s'arrête tout-à-coup. Parfois il rêve si profondément, qu'il semble être ravi en extase ; et au même instant il se recueille, poussant avec de grands soupirs une voix tantôt aiguë, tantôt languissante. Ses paroles sont entrecoupées de sanglots et de larmes ; ses discours sont pleins de longues exclamations, et de ces accents passionnés qui accompagnent ordinairement l'impatience, le regret et la langueur. Le plus souvent il se parle à lui-même,

il s'interroge et se répond; et si d'autres l'entretiennent, son esprit est toujours distrait; ses réponses sont confuses et embarrassées; quelquefois même sa parole s'arrête tout-à-coup, quelque effort qu'il fasse pour la faire sortir. Sa bouche se remplit d'une salive claire et subtile; sa langue se trémousse par intervalles, et, frappant les lèvres, elle les humecte et les blanchit d'écume. Tout son visage s'enfle et devient rouge; la tête s'avance sur l'objet désiré; les bras s'étendent vers lui; son cœur même, tout contraint et resserré qu'il est, s'élance par de grandes secousses, et élève la poitrine avec tant de violence, que les côtes en quittent parfois leurs jointures. L'appétit et le sommeil se perdent; le poil blanchit quelquefois en un moment; toute l'humeur radicale se consume; le corps s'amaigrit et se dessèche, et il n'y a que la jouissance ou la mort qui puisse terminer sa langueur et ses désirs » (p. 171, 172). — Celui qui désire ardemment une chose, se rend facilement importun, devient imprudent, lâche et timide, ou hardi et courageux, inquiet, impatient, irrésolu. Dans le désir, les yeux et le regard sont fixes, ardents, saillants, avides. » (P. 233, 248.)

Ces caractères du désir sont trop restreints, et n'appartiennent qu'à l'appétit dévorant et presque animal des choses sensibles. Voici ceux qu'en donne Lebrun : « Les sourcils sont pressés et avancés sur les yeux, qui sont plus ouverts qu'à l'ordinaire; la prunelle, pleine de feu, se trouve située vers le milieu de l'œil; les narines sont plus serrées du côté des yeux; la bouche est aussi plus

ouverte; les coins en sont retirés en arrière; la langue peut paraître sur le bord des lèvres; la couleur est plus enflammée que dans l'amour. »

L'*aversion*, étant le contraire du désir, se manifeste par des caractères opposés.

De la Chambre définit l'*espérance :* « Un mouvement de l'appétit, par lequel l'ame en attend le bien qu'elle désire, s'affermit et se raidit en ellemême pour résister aux difficultés qui s'y rencontrent. » (P. 263.)

De toutes les passions, dit-il, c'est la plus naturelle à l'homme.......; il cesse de vivre quand il cesse d'espérer. Entre tous les animaux, lui seul espère. Suivant cet auteur, l'espérance n'a point de caractère extérieur qui lui soit particulier; celuî qui l'accompagne n'est qu'un mélange confus des traits que les autres mouvements de l'ame impriment sur le corps. On pourrait comparer ce caractère à ces tableaux ingénieux où l'on voit diverses figures en représenter une autre qui n'y est pas dépeinte : car, bien que l'on y reconnaisse les marques du désir, de la joie, de la hardiesse, et bien souvent celle de la crainte, du désespoir et de la douleur, tout cela, néanmoins, ne représente autre chose que l'espérance. En effet, quand elle commence à se faire sentir, le corps se dresse, la tête s'élève, le sourcil se hausse, la voix devient ferme et le regard assuré. Et dans cet air qui a quelque chose de sévère, vous voyez une joie modérée qui adoucit les yeux, une certaine sérénité qui se répand sur le visage, et une vivacité gaie

qui anime toutes les actions. Mais ce calme n'est pas de longue durée, etc. (P. 255 et 256.)

L'auteur ne distingue pas assez, dans la peinture qu'il fait de cette passion et de plusieurs autres, les mouvements qui lui sont propres de ceux qui appartiennent à d'autres passions différentes, mais qui peuvent se succéder. Sans doute, l'amour diffère de la haine, mais on peut haïr par cela seul qu'on aime. Faudra-t-il pour cela donner les caractères de la haine comme convenant aussi à l'amour, comme n'en étant qu'une autre expression? Dans ce cas, il conviendrait d'entendre le mot *amour* dans un sens extraordinaire et très-général; alors il y aurait un amour positif qui serait l'amour proprement dit, et un amour négatif qui serait la haine. Il en est de même de l'espérance et de la crainte, et de tous les autres systèmes de passions.

Il est vrai de dire cependant, avec de la Chambre, que les mouvements de l'espérance sont sans violence et sans précipitation; qu'elle rend le pouls ferme et sans véhémence, la respiration forte, mais non rapide; qu'elle fortifie les fonctions de la vie, réveille les passions languissantes, retient les impétueuses, et qu'elle est, enfin, la plus utile de toutes pour la vertu et pour la santé.

En parlant des causes des caractères de l'espérance, le même auteur dit qu'elle est aussi quelquefois présomptueuse, téméraire, insolente, lorsqu'elle se joint à la hardiesse; de même que, réunie à la joie, elle produit la vanité, le babil, l'importunité. Elle est aussi accompagnée quelquefois d'impatience, de crédulité. Quant au corps, elle

le dresse, lève la tête, hausse les sourcils, a le regard assuré, quelquefois inquiet ou pressant, tourne les yeux en haut, parle avec fermeté, marche de même, et ne change point la couleur du visage.

Lebrun dit que, de même que l'ame, dans l'espérance, est suspendue entre la crainte et l'assurance, de même les caractères extérieurs qui lui correspondent participent du mouvement de ces deux passions.

Dans la *crainte*, suivant Lebrun, le sourcil est un peu élevé du côté du nez, la prunelle étincelante et dans un mouvement inquiet, située dans le milieu de l'œil; la bouche ouverte, se retirant en arrière, et plus ouverte par les côtés que par le milieu, avec la lèvre de dessous plus retirée que celle du dessus. La rougeur est plus grande que dans l'amour et le désir, mais elle n'est pas si belle : car elle tient de la couleur livide. Les lèvres sont de même; elles sont aussi plus sèches quand la passion de l'amour change la crainte en jalousie.

Le *regret*, opposé aussi à l'espérance, est silencieux, abattu, sans mouvement comme la tristesse.

Mais l'opposé proprement dit de l'espérance, son contraire, c'est le désespoir. Lorsqu'il est extrême, dit Lebrun, l'homme grince des dents, écume, se mord les lèvres, a le front ridé par des plis qui descendent du haut en bas; les sourcils sont abaissés sur les yeux et fort pressés du côté du nez; l'œil est en feu, plein de sang; la prunelle est égarée, cachée sous le sourcil et dans le bas de l'œil : lorsqu'elle s'y dirige, elle paraît étince-

lante et sans arrêt; les paupières sont enflées et livides; les narines, grosses et ouvertes, s'élèvent; le bout du nez tire en bas; les muscles et les tendons de cette partie sont fort enflés, ainsi que toutes les veines et tous les nerfs du front, des tempes et des quatre parties du visage; le haut des joues paraît gros, marqué et serré à l'endroit de la mâchoire; la bouche, qui est ouverte, se retire fort en arrière, et son ouverture est plus grande par les côtés que par le milieu; la lèvre inférieure est grosse et renversée, toute livide, ainsi que le reste du visage; enfin, les cheveux sont droits et hérissés.

La *rage* a des mouvements semblables à ceux du désespoir, et qui semblent encore plus violents : car le visage devient presque tout noir, et se couvre d'une sueur froide; les cheveux se hérissent : les yeux s'égarent, et sont dans un mouvement qui n'est point parallèle; la prunelle va tantôt du côté du nez, tantôt du côté des oreilles; toutes les parties du visage sont extrêmement marquées et gonflées.

Lebrun a mis aussi la *tranquillité* au nombre des passions, et cela devait être, puisqu'il entendait par *passion* « tous les états affectifs de l'ame avec les mouvements qui en sont la conséquence.» Mais comme elle est l'état harmonique de toutes les puissances de l'ame, de même son expression est l'harmonie de tous les mouvements des parties du corps, ou plutôt leur parfait rapport dans l'état de repos. C'est l'absence de tous les autres mouvements passionnés.

Nous pourrions diviser maintenant les passions particulières dont nous venons de voir les éléments, suivant qu'elles se rapportent à la volonté physique, à la sensibilité morale, à la sensibilité logique, et à l'esthétique (v. plus haut, la division et la classification des passions), et rechercher ensuite quels sont les caractères les plus saillants de chacune d'elles. Mais ces détails nous conduiraient beaucoup trop loin. Nous nous bornerons donc à donner ici les caractères de quelques-unes seulement, en suivant toujours de la Chambre et Lebrun. On peut voir aussi Porta, t. IX de Lavater; mais il n'est point observateur, et les anciens qu'il cite semblent avoir donné les caractères des différentes passions bien légèrement. Nous y renvoyons cependant pour la satisfaction de ceux qui seraient moins difficiles que nous.

I. Première classe des passions:

1° Gourmandise, gloutonnerie, ivrognerie, intempérance (Porta, ouvrage cité, p. 214, 215, 219, 220, 222, 223). —Intempérance de parole. (Porta, p. 241.)

2° Amour sensuel. (Porta, p. 188, 194, 195, 215, 218.)

3° Courage, hardiesse, audace, intrépidité, timidité, peur, poltronnerie, etc. (Porta, p. 190, 191, 192-194, 201, 203, 204, 205, 221, 247.) — Force. (Porta, p. 197-200.)

De la Chambre, dans son second volume des *Caractères des Passions,* définit la *hardiesse :* « Un mouvement de l'appétit par lequel l'ame s'élance contre le mal afin de le combattre; » et le *cou-*

rage : « Une vertu irascible que la chaleur naturelle du cœur a rendue capable d'agir. » Les caractères tant animiques que corporels que cet auteur donne de la hardiesse et du courage en général, valent mieux que ces définitions. Suivant lui, la hardiesse espère; la confiance est présomptueuse, méprise le danger, n'est ni colère ni superstitieuse, est franche, veut toujours commander, est plus avide d'honneur que toutes les autres passion, en conçoit dans toutes les entreprises, est modérée dans la victoire, modeste dans son langage, généreuse, douce et courtoise; mais cependant parfois arrogante et superbe, parlant avantageusement d'elle-même, artificieuse, perfide, colère, vindicative, cruelle, etc. Les caractères corporels de la hardiesse, sont : le regard assuré, sans clignement, sans obliquité; les sourcils élevés et resserrés, le poil hérissé; les narines ouvertes, élargies; le silence, ou des éclats de voix courts et pénétrants; l'haleine retenue; les lèvres et les dents serrées; le visage froid, fier; la marche ferme et le corps droit, baissant la tête quand elle attaque, présentant alors un visage enflammé, les yeux ardents, et le corps couvert de sueur, la respiration forte et impétueuse, le pouls grand, élevé, vif, fréquent et véhément. L'auteur développe, suivant son habitude, tous ces caractères, en cherche la cause, et décrit les phénomènes, tant internes qu'externes, d'une manière souvent très-exacte et très-vraie (p. 1-137, et particulièrement pages 14-17). Les seuls chapitres de son livre qui soient sans intérêt, parce qu'ils sont sans valeur scientifique, sont ceux où il parle du

mouvement des esprits animaux. On peut les passer presque tous sans y perdre beaucoup. Si quelques-uns des caractères semblent contradictoires, il ne faut pas oublier que l'auteur ne les donne point de suite comme nous le faisons ici, et comme appartenant tous à la passion dans un instant indivisible. Il les présente, au contraire, comme des déterminations successives de la même passion, il est vrai, mais considérée dans ses différentes phases successives. Rappelons-nous aussi qu'il n'a pas toujours bien rigoureusement distingué une passion de sa contraire, ou d'une passion nouvelle qui succède à une autre.

4° Activité physique, intellectuelle, morale; — mollesse, paresse, faiblesse. (Porta, p. 196, 220, 243, 244.)

5° Avarice, libéralité, prodigalité. (Porta, p. 205, 208.) — Passion du jeu, très-compliquée. (Porta, p. 240.)

II. Deuxième classe des passions :

1° Modestie, pudeur, et leurs contraires. (Porta p. 223, 226, 227.)

2° Dignité, humilité; — bassesse, flatterie, orgueil. (Porta, p. 201, 202, 231, 232, 235.)

3° Emulation, honneur, gloire, etc.

4° Paix de l'ame; — remords.

5° Affection, amitié, tendresse; — leurs contraires.

6° Franchise, droiture; — dissimulation, astuce. (Porta, p. 178, 233, 234.)

7° Estime, respect, vénération; — leurs contraires. (Porta, p. 201, 231, 238.)

8° Bienveillance, bienfaisance; — malveillance, envie, jalousie, médisance, calomnie. (Porta, p. 239.)

9° Reconnaissance, ingratitude.

10° Pitié, compassion; — dureté, raillerie. (Porta, p. 238.)

11° Oubli des injures, magnanimité; — rancune, vengeance. (Porta, p. 204.)

L'*estime*, dit Lebrun, ne peut se représenter que par l'attention et par le mouvement des parties du visage, qui semblent être attachées sur l'objet qui cause cette attention : car alors les sourcils paraissent avancés sur les yeux, et pressés du côté du nez; l'autre partie étant un peu élevée, l'œil fort ouvert, et la prunelle dirigée en haut, les veines et les muscles du front paraissent un peu renflés, les narines tirent en bas, les joues sont médiocrement enfoncées à l'endroit des mâchoires, la bouche est entr'ouverte, les coins tirent en arrière et en bas.

L'*admiration* simple ou tranquille est très-tempérée : elle est marquée par l'élévation du sourcil; l'œil est un peu plus ouvert qu'à l'ordinaire; la prunelle immobile, attachée sur l'objet admiré; la bouche est entr'ouverte, mais sans altération.

La *vénération* se distingue par l'abaissement des sourcils, l'inclinaison du visage, les prunelles élevées sous le sourcil, la bouche entr'ouverte, et les coins retirés en bas. Les yeux et la bouche sont fermés dans la vénération religieuse, et toutes les parties du visage abaissées.

Le *mépris* s'exprime par le sourcil froncé et

abaissé du côté du nez, et fort élevé de l'autre côté; l'œil fort ouvert, les narines retirées vers le haut, la bouche fermée, les coins un peu abaissés, la lèvre de dessous dépassant celle de dessus.

Dans l'*orgueil* et l'*arrogance*, il y a non-seulement expansion, épanouissement, mais véritable *bouffissure*, turgescence, et augmentation de coloration; la tête est élevée, le regard fier, l'œil très-ouvert, et une grande liberté règne dans tous les mouvements.

La *jalousie* en amour a son caractère spécial; elle varie depuis le soupçon le plus léger jusqu'à la fureur. Elle diffère donc, dans ses expressions, de la jalousie occasionée par le bonheur d'autrui, qui prend aussi le nom d'envie, quand on désire ce même bien. Elle diffère encore d'elle-même dans ses différentes phases. Lebrun la dépeint avec un front ridé, le sourcil abattu et froncé, l'œil étincelant, la prunelle cachée sous les sourcils, tournée du côté de l'objet qui cause la passion, le regardant de travers, et d'un côté opposé à la situation du visage; la prunelle sans fixité et pleine de feu, aussi bien que le blanc de l'œil et les paupières; les narines pâles, ouvertes, plus marquées que dans l'état habituel, et retirées en arrière, ce qui cause des plis aux joues; la bouche peut être fermée, et faire connaître que les dents sont serrées; la lèvre supérieure déborde l'inférieure, et les coins de la bouche doivent être retirés en arrière et fort abaissés; les muscles des mâchoires paraissent enfoncés; une partie du vi-

sage enflammée et l'autre jaunâtre; les lèvres pâles et livides.

Dans la *compassion*, les sourcils sont abaissés vers le milieu du front; la prunelle est fixément dirigée vers l'objet qui nous a émus; les narines, un peu élevées du côté du nez, font plisser les joues; la bouche s'ouvre; la lèvre supérieure s'élève et s'avance; tous les muscles et toutes les parties du visage s'inclinent et se tournent vers l'infortuné. (Moreau, dans Lavater, t. v, p. 263.)

Nous avons distingué les émotions des passions, quoiqu'il y ait entre ces deux classes de phénomènes une liaison très-étroite. Les principales émotions sont : 1° l'admiration mêlée d'étonnement ou d'enthousiasme; 2° la frayeur, l'effroi, l'épouvante, la peur, l'horreur; 3° la surprise, l'étonnement; 4° le ravissement, l'extase, l'inspiration; 5° l'indignation, la colère; 6° le désespoir; 7° le rire et le pleurer, etc.

L'*admiration mêlée d'étonnement* ou d'*enthousiasme* est beaucoup plus marquée que l'admiration simple.

Le *ravissement*, qui consiste dans une admiration appliquée à des objets de culte et de sentiments religieux qu'exalte une imagination tendre et passionnée, a des caractères qui lui sont propres. La tête se penche du côté gauche; les sourcils et la prunelle s'élèvent directement; la bouche s'entr'ouvre, et les deux côtés sont aussi élevés; le reste des parties demeure dans un état naturel. Telle est l'expression de la sainte Cécile de Raphaël.

Dans l'*horreur,* le sourcil est froncé, la prunelle abaissée, la bouche entr'ouverte, mais les lèvres plus rapprochées par le milieu que par les coins, qui sont retirés en arrière; les joues ont des plis, le visage est pâle, les lèvres et les yeux sont livides.

Il y a là beaucoup de traits communs avec la *frayeur,* dans laquelle le sourcil s'élève par le milieu; les muscles sont marqués, pressés l'un contre l'autre, et abaissés vers le nez, qui se retire en haut, de même que les narines; les yeux sont fort ouverts, la paupière supérieure cachée sous le sourcil; le blanc de l'œil environné de rouge; la prunelle, égarée, paraît fuir vers un objet; les lèvres s'élèvent, et la bouche reste à demi ouverte.

« Il n'y a pas d'homme, dit de la Chambre, que la colère ne rende méconnaissable aux siens et à soi-même. L'homme en colère a les yeux rouges, enflammés, rapides et perçants; regardant tantôt de travers, tantôt s'arrêtant et semblant vouloir sortir de leur place. Ils sont d'une sècheresse étincelante, d'une tristesse farouche, et d'une inquiétude fière et hagarde. Tantôt les sourcils sont abattus; tantôt ils s'élèvent, puis se resserrent. Le front se ride et se ramasse entre les yeux; les cheveux se dressent, les narines s'ouvrent et s'élargissent; les lèvres se grossissent et se renversent; elles tremblent, se pressent, et forment quelquefois un ris cruel et dédaigneux. Il grince des dents, il écume, il souffle; sa bouche devient aride, son haleine puante, et sa voix, de véhémente et aiguë qu'elle était au commencement, devient à la fin

enrouée et affreuse. Souvent elle s'arrête tout-à-coup; et quand elle vient à former quelques mots, sa langue bégaie, ses paroles s'entrecoupent, et ses discours s'embarrassent. S'il se tait, c'est un silence enragé qu'il interrompt à tous moments par les soupirs, par les gémissements et par des cris effroyables. Son visage pâlit, s'enflamme et se boursouffle; les veines du front, des tempes et du cou sont enflées et tendues; le pouls lui bat avec promptitude et véhémence; sa poitrine, qui est toute rouge, s'élève par grandes secousses, et fait une respiration violente et précipitée. Mais qui pourrait décrire ces branlements de tête, ces battements de mains, ces élancements de bras, ces trépignements de pieds, tous ces mouvements brusques et hardis, enfin cette agitation continuelle qui accompagne la colère! C'est assez dire que sa mine, son geste, son maintien, forment un assemblage de tout ce qu'il y a de difforme dans les plus cruelles maladies, et de ce qu'il y a d'horrible dans les animaux les plus farouches. » (T. II, p. 154 et 155.)

Le même auteur définit la colère : « Une agitation turbulente que la douleur et la hardiesse excitent dans l'appétit, par laquelle l'ame se retire en elle-même pour s'éloigner de l'injure reçue, et s'élève en même temps contre la cause qui la lui a faite, afin de s'en venger. »

En décrivant les causes de ces caractères, l'auteur ajoute que cette émotion est superbe, criarde, abondante en paroles et en menaces, indiscrète, impatiente et opiniâtre, lâche, insolente, cruelle

et dédaigneuse. (Voy. de plus Porta, p. 208-210; Moreau, t. v, p. 230, *op. l.*)

Il n'est pas nécessaire de caractériser le rire et le pleurer. On peut voir d'ailleurs, sur ce sujet, de la Chambre, t. I, p. 171-209; Lebrun, p. 292, et Moreau, p. 255, dans Lavater.

Voir encore, pour toute cette partie de l'anthropologie, la *Physiologie des Passions*, par Alibert.

Porta, de la Chambre, Lebrun, donnent aussi les caractères physiologiques de quelques vertus, de quelques vices, de certaines facultés ou capacités intellectuelles. Ainsi, pour l'injustice, la méchanceté, la probité, la bonté, voy. Porta, p. 173-179.

Pour la prudence et l'imprudence, voyez Porta, p. 179-181.

Pour la fausseté et le mensonge, voyez Porta, p. 232-234.

Pour l'opiniâtreté, la fermeté, la constance et la résolution, voy. de la Chambre, p. 291-380.

Pour la douceur, la rudesse, voy. Porta, p. 213.

Pour l'esprit, le génie, *ibidem*, p. 181-185.

Pour la mémoire, *ibidem*, p. 189.

Pour la stupidité, *ibidem*, p. 212-222.

V.

DES FIGURES ALTÉRÉES.

Plusieurs études sont placées par Lavater sous ce titre. Ce qu'il y a de général, et par conséquent de semblable à des propositions scientifiques, se réduit à ceci, qu'il donne comme des traits positifs

de la faiblesse de l'esprit, des différents degrés de stupidité et de folie (p. 302, t. v):

1° Les fronts qui paraissent presque entièrement perpendiculaires;

2° La longueur excessive du front;

3° Les fronts qui avancent plus ou moins par le haut;

4° Ceux qui reculent brusquement du haut, et qui rejaillissent ensuite près des sourcils;

5° Les nez qui se courbent fortement au-dessous de la moitié du profil;

6° Une distance choquante entre le nez et la bouche;

7° Une lèvre inférieure lâche et pendante;

8° Le relâchement et la plissure des chairs du menton et des mâchoires;

9° De très-petits yeux dont on aperçoit à peine le blanc, surtout quand ils sont accompagnés d'un grand nez, que tout le bas du visage est massif, et qu'ils sont entourés de petites rides profondément sillonnées;

10° Les têtes recourbées en arrière, qui sont défigurées par un double goître, et particulièrement lorsque l'un se retire du côté de la joue.—Il ajoute que:

11° Un sourire oblique et grimacé qu'on n'est pas le maître de supprimer, et qui est dégénéré en habitude, peut être envisagé comme indice ou d'un esprit de travers, ou d'une folie décidée, ou tout au moins d'une sotte malignité;

12° Les formes trop arrondies et trop unies donnent au visage un air de bêtise; et, dans ces

sortes d'occasions, l'air annonce presque toujours la chose;

13° Les nez émoussés, dont les narines sont ou trop étroites ou trop larges, et les nez trop longs qui sont en disproportion avec le reste du visage, supposent d'ordinaire l'abattement de l'esprit;

14° Les contorsions involontaires et les mouvements convulsifs de la bouche, la vibration des chairs, leur trop de raideur ou de mollesse, l'aplatissement et l'arrondissement des contours, les traits trop peu ou trop fortement prononcés, trop de tension ou de relaxation, un mélange bizarre de délicatesse et de grossièreté, en un mot, les disproportions de toute espèce, sont autant d'imperfections et de signes d'imperfection.

VI.

DES PHYSIONOMIES MORALES [1].

Aucune forme de visage n'exclut la probité; mais celles qui sont régulières doivent inspirer plus de confiance que celles qui sont grimacées.

L'honnête homme et le vrai sage sait écouter.

Une certaine clarté dans les yeux est un des traits de la probité. Il en est de même d'une bouche sans contorsion, de l'harmonie entre le mouvement des yeux et celui des lèvres, d'un teint qui n'est ni trop plombé, ni trop sanguin, ni trop

[1] Il pourrait y avoir plus d'ordre dans cette partie du livre de Lavater, comme dans toutes les autres. Ce ne sont guère que des réflexions décousues.

fade. Bien des physionomies honnêtes pourront cependant manquer de ces traits.

Un rire franc, sans ironie, sans regret, sans arrière-pensée, mérite la confiance.

Les traits physionomiques du courage marchent toujours de front avec ceux de la probité : toute fraude est lâcheté. L'état militaire est celui où il y a le plus d'honnêteté.

Nez flasque, bouche molle, petit menton = inconstance perfide, comme conséquence de la faiblesse.

Sourcils horizontaux; yeux creux, fortement dessinés; forte tension dans la ligne de jonction des deux lèvres quand la bouche est fermée = caractère judicieux et discret.

Pas de marche mal assuré, incapacité de porter lentement ses regards d'un objet à un autre = pas d'entreprises hardies, ni de fermeté d'exécution.

Langage précipité ou traînant = défaut d'énergie dans l'esprit.

Rire sardonique = défaut de modestie.

L'humilité se fait petite, reste en arrière, se cache; l'orgueil se dresse, se lève, se rengorge, veut toujours occuper un plus grand espace, et éclipse les autres, la plupart du temps se montre avec un profil avancé et fortement arqué, un nez aquilin et des yeux étincelants.

La bonhomie se peint dans tous les traits du visage; son contraste est la malice. (V. p. 7, t. VI.)

La chasteté se caractérise moins par les formes que par les attitudes. (Ib.)

Modération dans les désirs = physionomie re-

posée et sereine, dont les traits sont plus ou moins prononcés.

Menton fort charnu = intempérance.

Nez trop plombé ou trop coloré, œil hagard, et lèvres mal closes = ivrognerie.

Contours hardiment prononcés, mais sans dureté; petites lèvres bien fermées; yeux perçants; paupières supérieures qui se replient = homme appliqué.

La douceur a tous les dehors de la tranquillité et du calme.

Transition bien marquée du front au nez, un nez large plus ou moins courbé vers le haut, un front ouvert qui se rétrécit doucement vers le bas: — signes d'un courage entreprenant, sûr de son énergie et du succès.

VII.

PHYSIONOMIES DÉVOTES ET RELIGIEUSES.

Il y a une physionomie religieuse particulière, non-seulement pour le sentiment religieux en général, mais encore pour chaque espèce de religion, pour chaque nuance de la même religion.

Le herrenhutien se distingue à un calme efféminé;

Le mennonite, à sa simplicité cordiale;

Le mystique, à son amour spirituel;

Lavater distingue les conformations religieuses en trois classes principales :

1° Formes dures ou tendues — Calvin;

2° Formes lâches ou molles — Zinzendorf;

3° Formes droites et dégagées, excès de rigueur ou très-haut degré de douceur — S. Paul, S. Jean.

Tout homme religieux modèle, sans le savoir, la Divinité sur son caractère. Le flegmatique adore un Dieu calme et doux; le colère redoute son pouvoir et sa puissance. Voilà pourquoi S. Pierre et S. Jean parlaient du même Dieu, l'un avec crainte, l'autre avec tendresse. Mais tous ces sentiments contribuent à la sanctification.

« De toutes les physionomies religieuses, il n'en est peut-être pas de plus reconnaissables que celles des jésuites. Leur front est presque toujours élevé en voûte, et d'une grande capacité, sans être ni compacte, ni vigoureusement prononcé. La plupart ont le nez grand, courbé, et très-cartilagineux vers l'extrémité; le menton large, pas trop gras, mais relevé en bosse; des yeux qui s'affaissent et des lèvres bien marquées. C'est une chose singulière, que parmi tant de savants distingués qu'a produits l'ordre des jésuites, il se trouve à peine une seule tête vraiment philosophique. La raison en est toute simple : le caractère souple et insinuant, le langage étudié, la réserve et la dissimulation, qui entraient dans le système de cet ordre, pouvaient-ils s'associer avec la franchise, la hardiesse et l'exactitude scrupuleuse de la philosophie? Des principes aussi opposés n'étaient guère compatibles. Les jésuites ont été réputés pour l'esprit d'intrigue, mais l'exécution des entreprises hardies n'a jamais été leur fait : car la finesse détruit communément l'énergie, si même elle ne l'exclut pas tout-à-fait. L'audace des jésui-

tes était sans bornes, je le sais; mais elle était mystérieuse, elle se cachait dans les ténèbres, et le courage qui fuit le grand jour, ne mérite plus ce nom. J'observerai encore que le véritable enthousiasme religieux (bien différent de cet enthousiasme factice qui n'est qu'une affectation) habite rarement, ou, pour mieux dire, n'habite jamais les corps osseux à l'excès. » (T. VI, p. 54 et 55.)

VIII.

DES PHYSIONOMIES INTELLECTUELLES. — DE LA CRANIOMÉTRIE, ET DE L'INFLUENCE DE L'IMAGINATION SUR LA PHYSIONOMIE.

1°

CARACTÈRES POSITIFS OU NÉGATIFS DES PHYSIONOMIES.

Un front dont la ligne de la base est plus courte des deux tiers que celle de la hauteur, est décidément celui d'un idiot. Plus cette ligne est courte et disproportionnée à la hauteur du front, plus elle marque de stupidité. Au contraire, plus est grande la ligne horizontale, plus elle se rapproche de la diagonale correspondante, et plus cette diagonale se rapproche de la ligne perpendiculaire exprimant la hauteur, plus aussi le front qu'elles caractérisent annonce d'esprit et de jugement. C'est qu'alors le crâne approche de plus en plus de la rondeur. Dans le cas contraire, il est plus ou moins alongé, conique, et le sujet plus ou moins stupide.

La physionomie de l'homme médiocre n'a rien de saillant, rien de marqué, rien qui saisisse au premier abord, rien qui fixe, qui attache ou qui repousse.... Tout est commun et fait pour laisser dans l'indifférence.

Immédiatement au-dessus des hommes médiocres, sont ceux qui ne se distinguent que par la mémoire.

Cette faculté, ainsi que l'imagination, est placée, par Lavater, dans la partie supérieure du front, et le jugement entre les sourcils, ou un peu au-dessus.

Une imagination fertile, vive et riante, admet constamment un front qui recule.

Des esprits clairvoyants, doués d'un raison supérieure, mais peu profonds, s'annoncent ordinairement par des fronts d'éléphants, c'est-à-dire par des fronts lisses, doucement voûtés, et partagés en deux parties, dont celle d'en haut recule, et celle d'en bas est avancée.

L'expression de la raison se trouve aussi dans le feu et le mouvement de grands yeux bien fendus.

On peut mettre en principe que la forme des yeux est analogue à leur caractère. Les yeux clairs annoncent de la perspicacité; les yeux enfoncés, de la profondeur; les yeux exactement dessinés, de la précision; un regard vague, de l'irrésolution.

Un petit nez pointu, et d'une forme d'ailleurs élégante, suppose plus de jugement que de sa-

gesse. Celle-ci aime à se loger dans un front spacieux et compacte.

Sourcils rabattus, ou prêts à se rabattre = homme de cabinet.

Une création inimitable constitue le génie; chaque espèce de génie a ses marques distinctives. Mais il se manifeste toujours par l'œil, par le regard proprement dit, par le feu qui l'anime, et surtout par le contour de la paupière supérieure prise de profil.

L'œil et le front sont les traits physionomiques les plus ordinaires de l'artiste. Les grands maîtres de l'art ont d'ordinaire l'œil bien fendu, brillant d'une douce lumière, et plus ou moins langoureux. — L'ouvrage est analogue au regard de l'ouvrier.

Le poète a l'œil saillant et doucement dessiné; les sourcils rares, grands, élevés, arqués; la lèvre supérieure plutôt droite qu'arquée, depuis le nez jusqu'à la bouche; le bord des lèvres arrondi; une peau claire, humide et tendre, peu tendue et mobile; le sommet du crâne arrondi, ainsi que l'occiput.

Les métiers, les professions, les conditions, se distinguent aussi par des caractères particuliers relativement aux organes employés, aux facultés intellectuelles mises en jeu, aux passions développées et devenues dominantes, au milieu dans lequel s'exerce la profession, et à l'influence duquel se rapportent tous les arts et métiers qui modifient la physionomie par des altérations plus ou moins profondes.

2°

DE LA CRANIOMÉTRIE.

En supposant, toutes choses égales d'ailleurs, que les facultés soient en raison directe du volume de l'organe encéphalique, la craniométrie peut avoir son importance.

Spigel fut l'inventeur de la craniométrie. Il admettait quatre lignes céphalométriques : 1° de la base du menton au sommet du front; 2° du sommet de la tête à la première vertèbre cervicale; 3° d'une tempe à l'autre en passant sur le front; 4° de la base de l'oreille près de l'apophyse mastoïde au sommet du synciput. Pour que le crâne fût régulier, il fallait, suivant Spigel, que ces quatre lignes fussent égales les unes aux autres. Le fait est que le crâne des animaux se rapproche d'autant plus de celui de l'homme, que les lignes céphalométriques de Spigel sont mieux proportionnées entre elles.

Marc-Aurèle Severin comparait la forme générale du crâne des animaux à celle d'un triangle équilatéral; les oreilles forment les angles de la base, les yeux occupent le milieu des côtés parallèles, et le sommet se confond avec le nez et la bouche. Dans l'espèce humaine, au contraire, le crâne est rond, surtout chez l'enfant et chez la femme.

La méthode craniométrique de *Daubenton* consiste à tirer deux lignes, 1° depuis le bord inférieur de l'orbite jusqu'au bord antérieur du grand

trou occipital, 2° depuis le bord antérieur jusqu'au bord postérieur du même trou, et à mesurer ensuite l'angle ouvert en avant que produit l'incidence de la seconde ligne sur la première. Plus l'angle est grand, moins l'animal est construit pour la station droite, plus il s'éloigne de l'homme. Blumenbach a fait voir qu'on ne saurait se servir de cette méthode pour déterminer les différences qui existent entre les diverses races, parce que l'angle occipital est parfois différent chez les individus d'une même race.

Le procédé céphalométrique de *Camper* se compose de trois parties distinctes : 1° de la mesure de l'*angle facial de Camper*, formé par deux lignes, dont l'une passe sur la partie la plus proéminente du front et de la mâchoire supérieure, va se confondre avec une autre horizontale qui vient du trou auditif externe et suit le plancher des fosses nasales; 2° de la *comparaison entre elles* de cinq lignes qui vont : *a*) l'une du sommet du front à l'extrémité du menton, *b*) d'un côté à l'autre de la face, en suivant le bord supérieur des orbites; *c*) d'un côté à l'autre de la face encore, à la hauteur du bord inférieur de l'orifice antérieur des fosses nasales; *d*) la quatrième mesure la largeur de la mâchoire inférieure, au voisinage de son angle inférieur et postérieur; *e*) la cinquième indique la distance qui sépare les deux bords internes des orbites; 3° du *prolongement en arrière* de la ligne horizontale sur laquelle la ligne faciale tombe dans le premier cas, jusqu'à ce qu'elle arrive au-dessous de la partie la plus saillante de l'occipital, après quoi l'on marque sur sa longueur

l'endroit où correspond le centre du grand trou occipital, et l'on compare ensuite l'une avec l'autre les deux portions dans lesquelles la ligne se trouve partagée par le trait. Blumenbach et Cuvier ont fait de graves objections contre cette théorie.

Herder a aussi inventé une méthode céphalométrique pour faire connaître jusqu'à quel point le crâne des animaux s'éloigne ou se rapproche de celui de l'homme. Elle consiste à tirer de la première vertèbre cervicale des lignes qui se portent au sommet de la tête, au bord antérieur de l'os frontal et à celui de la mâchoire inférieure. Ces lignes produisent des angles dont le degré d'ouverture varie suivant l'espèce d'animal, mais dépend toujours de la station droite ou horizontale.

Nous ne parlons pas de la méthode céphalométrique de *Lavater*, de *Mulder* et de *Blumenbach*, à cause de leur peu d'importance ou de la difficulté de leur application. — Celle de *Cuvier* consiste à déterminer les proportions du crâne par rapport à la face, après avoir partagé la tête en deux par une section verticale. Elle est plus parfaite que celle de Camper, quoiqu'elle ne puisse point procurer des mesures exactes et représentables par des nombres comme cette dernière.

Walter a aussi modifié le procédé de Camper. Doornik, Oken et Spix ont également donné des méthodes qui se rapprochent plus ou moins des précédentes[1]. Voir aussi, dans les Leçons de Phrénolo-

[1] Extrait du Dictionnaire abrégé des Sciences Médicales, article *Craniométrie*.

gie de Broussais, les procédés pour mesurer le volume relatif des organes, par le docteur Sarlandieri (p. 785), et Broussais (p. 764). Il ne faut pas oublier, dans tout cela, deux choses : ce qu'il y a de conjectural d'abord ; et ensuite, que les services rendus par l'encéphale à la pensée dépendent bien plus de la qualité que de la quantité de la matière qui le compose.

Le somnambulisme, tant naturel qu'artificiel (le magnétisme), tient aussi aux rapports du physique et du moral. C'est un point de vue qui mérite une grande attention. Consulter, sur ce sujet, les traités spéciaux.

M. Massias a divisé les phénomènes du somnambulisme en deux ordres, qu'il rapporte, d'ailleurs, avec tous les médecins, aux nerfs comme à leur condition organique. Du reste, nous ne pouvons rien dire de l'authenticité ou de la non-authenticité de toutes ces espèces de faits, puisque, d'une part, nous n'avons été témoin d'aucun, et que, d'un autre côté, ils ne nous paraissent point impossibles *a priori*.

1° *Phénomènes du premier ordre :*

a) Insensibilité absolue des sens extérieurs.

b) Sommeil plus profond que le sommeil ordinaire.

c) Accroissement de la force musculaire.

d) Accroissement de la force de la mémoire, de l'imagination.

e) Connaissance de ce qui se passe dans l'intérieur de son organisation propre et dans le corps d'autrui.

f) Instinct des remèdes.

g) Prévision des crises et de la terminaison des maladies.

h) Appréciation du temps.

i) Sensations sans causes extérieures.

j) Oubli, au réveil, de ce qu'on a éprouvé dans le somnambulisme.—Vies parallèles.

2° *Phénomènes du second ordre :*

a) Transfusion du fluide nerveux; inoculation du somnambulisme.

b) Identification de l'organisme du magnétiseur et du magnétisé.

c) Contagion du somnambulisme naturel et de l'artificiel.

d) Subordination de la volonté du magnétisé à celle du magnétiseur.

e) Goûts, habitudes du magnétisé changés pendant le sommeil par le magnétiseur.

f) Magnétisé se rappelant, lorsqu'il plaît au magnétiseur, ce qu'il a éprouvé durant son sommeil magnétique, ou l'oubliant après l'avoir gravé dans sa mémoire.

g) Interversion des effets de l'impression des objets sur le goût, l'odorat et la vue.

h) Translation des sens à l'épigastre, notamment de ceux de la vue et de l'ouïe.

i) Vue au-delà de la portée naturelle de l'organe, à travers les murs, dans l'obscurité.

j) Intelligence des langues.

k) Intuition de la pensée d'autrui.

Ces phénomènes ne sont sans doute que la con-

séquence de l'exaltation des facultés ordinaires, mais portée jusqu'à la folie exclusivement.

Nous reviendrons sur le somnambulisme dans l'Anthropologie spéciale.

3°

DE L'INFLUENCE DE L'IMAGINATION RELATIVEMENT A LA PHYSIONOMIE.

L'imagination imprime à la physionomie quelques-uns des traits de la personne qu'elle aime ou qu'elle hait, c'est-à-dire dont elle est vivement frappée.

Elle agit aussi sur les autres, par exemple celle de la mère sur l'enfant. Lavater explique les monstres et les chefs-d'œuvre de la nature humaine par l'éclair de l'imagination au moment de la conception. (T. v, p. 201 et suiv.)

Excitée par les désirs de l'amour, ou échauffée par toute autre passion bien vive, l'imagination opère dans des lieux et des temps éloignés. De là les apparitions des morts, les pressentiments. Les imaginations se communiquent, et celle de celui qui voit objective l'image qui est dans son esprit. L'imagination de la mère agit sans doute de même sur celle de son enfant qui est dans son sein, et l'imagination de l'enfant sur son propre corps. (*Ibid.*)

IX.

PHYSIONOMIE DES SEXES.

Les mêmes traits doivent avoir la même valeur dans la femme que dans l'homme; mais il faut tenir compte des différences d'organisation. Voici ces différences d'après Lavater :

La constitution de l'homme est plus solide, celle de la femme plus molle.

La forme de l'homme est plus droite, celle de la femme plus souple.

L'homme marche d'un pas ferme, la femme pose ses pieds avec défiance.

L'homme contemple et observe, la femme regarde et sent.

L'homme est grave, la femme légère.

Le corps de l'homme est plus grand et plus large, le corps de la femme plus petit et plus effilé;

La chair de l'homme est dure et rude, celle de la femme douce et tendre.

Le teint de l'homme est brun, celui de la femme est blanc.

La peau de l'homme est ridée, celle de la femme plus unie.

La chevelure de l'homme est plus courte et plus forte, celle de la femme plus longue et plus fine.

Les sourcils de l'homme sont plus serrés, ceux de la femme plus clairs.

Les lignes physionomiques de l'homme sont proéminentes, celles de la femme rentrent davantage.

Elles sont droites chez l'homme, arquées chez la femme.

Les profils d'hommes sont moins souvent perpendiculaires que les profils de femmes.

Les traits de l'homme sont plus angulaires, ceux de la femme plus arrondis.

La grande différence animique entre les deux sexes, c'est que l'homme pense et que la femme sent.

A ces caractères, Moreau en ajoute plusieurs autres tant extérieurs qu'intérieurs (v. t. VII, p. 12 et suiv.) Il renvoie lui-même à Rousseau, à Roussel et à Cabanis. Il regarde Saint-Lambert, Desmanes, Thomas, Ségur et Legouvé comme ayant traité cette matière trop superficiellement. Il rattache toute la femme à sa destination naturelle dans la famille, et prétend qu'elle diffère ainsi de l'homme, non-seulement en degré, mais pour ainsi dire en nature. Un homme parfait et une femme parfaite ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage.

X.

PHYSIONOMIE DES DIFFÉRENTS AGES.

Chaque âge a sa physionomie; mais, outre que la différence qui caractérise chacun n'est pas difficile à saisir, elle présente trop peu d'intérêt sous le rapport animique, quand on ne considère que les âges et non les changements moraux que les années amènent avec elles, pour que nous devions

nous en occuper ici, d'autant plus que Lavater n'en a point parlé.

XI.

PHYSIONOMIE DES MORTS.

Lavater fait remarquer que la figure s'embellit et prend de la grandeur dans les deux jours qui suivent la mort, et que les ressemblances de famille deviennent alors beaucoup plus frappantes.

XII.

PHYSIONOMIES IDÉALES.

Les statues grecques, surtout celle de l'Apollon du Vatican, passent pour l'idéal de la forme humaine. Lavater pense que les Grecs avaient dans la nature, sous les yeux, des modèles de leurs belles statues; que l'homme n'invente rien, et que l'art ne peut jamais dépasser la réalité, qu'il reste même toujours au-dessous de la nature : ce qui nous paraît incontestable s'il s'agit d'une parfaite imitation, d'un ensemble parfaitement proportionné. La vérité de cette idée ne sera pas difficile a reconnaître si l'on admet, d'une part, que la nature ne fait rien en vain; que tout, dans ses ouvrages, est rigoureusement déterminé par une raison suffisante; et que, d'un autre côté cependant, l'artiste ne peut donner avec une exactitude mathématique la raison des infiniment petits que contient son œuvre, mais qu'il ne saisit point, qu'il ne veut point, qu'il ne calcule point.

De ce que les Grecs étaient plus beaux que nous, Lavater en conclut qu'ils valaient mieux que nous, tout payens qu'ils étaient, tout chrétiens que nous sommes, parce qu'ils étaient sans doute plus fidèles à la raison que nous ne le sommes à l'esprit de l'Evangile.

XIII.

DE L'EXPRESSION DES SILHOUETTES.

La silhouette exprime plutôt les dispositions naturelles que l'état actuel du caractère. Le contour du front jusqu'au sourcil, et l'intervalle entre le sourcil et la racine du nez, retracent le plus souvent et avec le plus de certitude le jugement, la force active et passive de l'homme; le nez indique particulièrement le goût et le sentiment; les lèvres, la douceur ou l'emportement, l'amour ou la haine; le menton désigne l'espèce ou le degré de sensualité; le cou, la nuque, et l'attitude de la tête en général, indiquent la lâcheté, la raideur, la droiture du caractère. Dans le sommet de la tête, on reconnaît moins la force que la richesse de l'esprit; dans l'occiput, on distingue le caractère mobile, irritable, celui qui a de l'énergie et du ressort.

XIV.

PHYSIONOMIE DES TEMPÉRAMENTS.

Lavater admet les quatre tempéraments vulgairement reconnus, division fondée sur la distinction de quatre fluides, le sang, la bile, la

lymphe ou pituite, et la prétendue humeur mélancolique, et sur la prédominance de l'un d'eux. Il faut ajouter à cela les tempéraments mixtes, où il y a une sorte d'équilibre entre les quatre principes ci-dessus, ou bien dans lesquels deux ou trois de ces éléments, dans des proportions à peu près égales, l'emportent sur le reste.

Le tempérament sanguin ride plus les traits du visage que les autres; le bilieux ou colérique les courbe et les aiguise; le flegmatique les affaisse et les relâche; le mélancolique les creuse et les contracte.

A l'occasion de la physionomie des tempéraments, Lavater agite la question de la ressemblance entre les parents et les enfants. Tout ce qu'il a dit à ce sujet pour expliquer le fait se rattache à l'action vraie ou fausse de l'imagination des père et mère au moment de la conception, et à celle de la mère pendant la grossesse. Il explique de la première manière la ressemblance des enfants adultérins avec leurs pères légaux, *quos nuptiæ demonstrant.* Mais cette ressemblance est-elle bien avérée? Il admet, avec Bonnet et Haller (qui avait d'abord été d'un autre avis), la préexistence des germes dans la femme. Il fait observer que ce sont les figures extraordinaires qui se perpétuent de la manière la plus constante dans les familles. Moreau partage aussi l'opinion de Bonnet, de Haller, de Bibiena, de Jacobi, et de Spallanzani, sur la préexistence des germes dans l'ovaire de la femme. Il l'appuie des observations de Linnée sur les plantes : ce naturaliste célèbre

a reconnu par plusieurs expériences que les plantes hybrides, qui tiennent constamment de leur mère pour les organes de la fructification, les organes du premier ordre dans la nature végétale, reçoivent du père les caractères moins importants, la forme, la couleur des fleurs ou du feuillage et des autres parties. On sait de plus que la dégradation des espèces commence et s'effectue principalement par les femelles; que parmi les maladies héréditaires, celles qui sont le plus profondes et le plus funestes paraissent se transmettre par la mère; et que dans les haras où l'on cherche à perfectionner ou à créer de nouvelles races, on a principalement égard à l'état de l'étalon pour tout ce qui concerne la beauté du poil et des formes, la force et le ressort de toutes les parties, l'activité et la bonne conformation des sens, en un mot toutes les dispositions et qualités qui se rapportent à la vie de relation. — Dans l'espèce humaine, les pères semblent influer plus directement sur l'élégance et la beauté que les mères, qui transmettent plus ordinairement les principaux traits du tempérament, les penchants, les passions dominantes, et tout ce qui se rattache à la disposition des organes internes et des grands foyers de vitalité.

Sans accorder autant que Lavater à l'imagination au moment de la conception, Moreau reconnaît cependant que la disposition des parents dans ce moment décisif peut avoir une très-grande influence sur l'enfant. Il en donne même des exemples dont j'aime à révoquer en doute l'authenticité

(t. VIII, p. 189); ce qui n'est pas une raison de nier le principe.

Lavater rattache naturellement à l'action de l'imagination des mères les taches ou marques, les difformités, que les enfants apportent en naissant. Il est ainsi conduit à parler des monstruosités dans la forme humaine, et par suite des géants et des nains.

Il dit que les difformités des monstres, excepté peut être celle des six doigts, s'étendent toujours plus ou moins à leur physionomie, et par suite sur l'esprit. Il cite plusieurs faits, qu'il croit bien avérés, et qu'il regarde comme le produit de l'imagination de la mère: c'est une as de pique dans l'œil d'un enfant, le poignet d'un autre séparé de l'avant-bras, etc. (P. 192 et suiv.)

Moreau voit dans les monstruosités une conséquence accidentelle des lois de la nature, plutôt que l'effet de l'imagination, et surtout du hasard. Il cherche à classer les monstruosités suivant qu'elles sont par excès ou par défaut de volume, par transposition ou par défaut de certains organes, par vice de conformation total ou partiel, par épigénésie, etc. (V. t. VIII, p. 199-208.)

Lavater consacre ensuite un article spécial à la physionomie de quelques maladies, article auquel l'éditeur donne un supplément plus curieux (p. 243 et suiv.). Il y fait entrer quelques physionomies de maladies intellectuelles, ou de certaines folies. (P. 227-241.)

XV.

PHYSIONOMIE DES ANIMAUX COMPARÉE.

Ce que dit Lavater sur les lignes d'animalité ne nous semble vrai qu'autant qu'il y a un rapport frappant entre l'organisation et le genre de vie de l'animal : en dehors de ce rapport de finalité, les assertions de l'auteur nous paraissent arbitraires, parce qu'elles ne sont pas fondées sur l'expérience, et que, d'un autre côté, la raison ne peut rien affirmer de semblable *à priori*.

Quelle que soit la conséquence animique de certaines différences ou de certaines ressemblances d'organisation entre l'homme et l'animal, nous donnons cependant les unes et les autres, du moins les principales. Ainsi, le sommet du triangle équilatéral formé de la manière suivante, diffère, entre la grenouille et les têtes d'Aristote, de Montesquieu, de Pitt, de Frédéric et de l'Apollon Pythien, comme 25 de 56 : tirez une ligne horizontale d'un angle extérieur de l'œil à l'autre, et prenez-la pour base d'un triangle équilatéral dont les deux autres côtés iront se réunir sur la ligne moyenne de la bouche. (T. IX, p. 14.)

Lorsque la longueur de la ligne de la bouche est à la ligne prise de l'angle extérieur d'un œil à celui de l'autre, comme 13 à 27, et que la distance de ces deux lignes est égale à la longueur de celle de la bouche prise une fois et demie, ou bien lorsque l'intervalle entre les deux angles intérieurs de l'œil est à la ligne de la bouche comme

3 à 4, il en résulte des lignes de proportions qui marquent une supériorité extraordinaire. (P. 15.)

Les différences physionomiques, seulement entre la tête de l'homme des bois et celle de l'homme, sont si grandes et si nombreuses, malgré les ressemblances qu'une observation superficielle croit y trouver, qu'il est difficile de faire de l'homme et du singe un même genre, à ne les considérer que sous le rapport physique. Et dans le cas même où il pourrait résulter de leur commerce sexuel un être mixte capable de se propager, il n'y aurait pas moins une différence essentielle entre ces deux sortes d'êtres sous le rapport intellectuel et moral.

Nous nous en tiendrons aux principales différences physiques indiquées plus haut; les voici d'après Lavater (p. 61 et suiv.) : On reconnaît le caractère animal dans le singe :

1° A son front étroit, qui n'a pas à beaucoup près la belle proportion de celui de l'homme;

2° Au défaut, ou du moins au peu d'effet du blanc de l'œil;

3° A la proximité des yeux, ou à celle de leurs orbites, qui devient infiniment frappante lorsque les os du crâne sont dépouillés des muscles et des téguments;

4° A son nez excessivement aplati, trop étroit dans le haut, et trop écrasé dans le bas;

5° A la position de ses oreilles, placées trop près du sommet de la tête, et qui, dans l'homme, sont presque toujours à la hauteur des sourcils, et parallèles au nez;

6° A l'intervalle qui sépare le nez de la bouche, intervalle qui, dans l'animal, est presque de toute la longueur du menton, tandis qu'il n'a communément dans l'homme que la moitié de cette longueur ;

7° Aux lèvres, qui sont collées sur les dents, et forment un cintre à la manière de celles des autres animaux ;

8° A la forme triangulaire de toute la tête.

De toutes les espèces d'animaux, le singe commun est celui dont le crâne a le plus de ressemblance avec celui de l'homme. Et cependant voici les notables différences qu'on aperçoit à la simple inspection des formes extérieures. L'animal se reconnaît encore ici :

1° Au peu d'intervalle qui sépare les orbites des yeux ;

2° A l'aplatissement du front, couché en arrière, surtout lorsqu'il est vu de profil ;

3° A la forme de l'ouverture des deux os du nez. Dans le crâne de l'homme, elle représente un cœur renversé ; ici, au contraire, la pointe du cœur est en bas, et la base en haut ;

4° A la racine du nez, placée beaucoup plus bas dans le singe que dans l'homme ;

5° A l'étroitesse de la mâchoire, à son petit nombre de dents, à sa courbure en avant ;

6° Au petit volume du menton. L'homme seul a un menton proprement dit ;

7° Au derrière de la tête, qui est plus ovale et plus court que dans l'homme ;

8° Au défaut d'apophyse occipitale.

D'où l'auteur conclut que, pour être convaincu de la vérité de la physiognomie et des plans réguliers de la nature, des limites qu'elle se pose pour les formes de chaque espèce, limites dont il serait très-curieux de connaître le maximum et le minimum, il suffit de comparer les profils de tous les êtres animés, et d'observer,

1° Le rapport de la bouche,

a) Avec l'ensemble de la tête;

b) Avec l'œil en particulier;

2° Ce rapport déterminé,

a) D'après la longueur de la bouche vue de profil;

b) D'après la forme et la courbure de cette partie;

c) Enfin d'après l'angle de cette ligne avec celle de l'œil, en supposant une autre ligne tirée par le centre de l'un à l'extrémité de l'autre.

C'est ici que finit l'ouvrage de Lavater; mais les éditeurs y ont ajouté des dessins de Lebrun, relatifs à la physionomie comparée, dessins qu'ils ont expliqués en partie par un texte peu authentique du même peintre, et par le texte de Porta. Ce texte se réfère d'ailleurs à certaines ressemblances physionomiques entre l'homme et les animaux, la plupart dessinées déjà par ce physionomiste italien.

Les espèces d'animaux qui ont servi à faire ces rapprochements, sont : l'âne, le bœuf et le taureau, le chat, le pourceau, le lion, le singe, le cheval, l'aigle, le bélier, le chameau, le chat-huant, la chèvre et la brebis, le corbeau, la fouine, le lapin,

le loup, le loup-cervier, l'ours, le perroquet, le renard, le sanglier, le coq.

Il va sans dire que l'on attribue aux hommes, dans ce parallèle fait sans ordre, les qualités bonnes ou mauvaises des animaux auxquels ils ressemblent, surtout les qualités qui paraissent le plus propres à l'espèce. Porta cite beaucoup Aristote; il ne cesse guère de le suivre que quand il ne l'a plus pour guide. Si cet ouvrage d'Aristote est authentique, il faut convenir avec Lavater qu'il ne lui fait pas beaucoup d'honneur. Il est très-superficiel, et fondé sur des analogies peu propres à autoriser, par elles seules, de semblables conclusions.

APPRÉCIATION
GÉNÉRALE
DES TRAVAUX DE LAVATER.

Lavater a bien compris que la physiognomie ne pouvait devenir une science qu'à la condition d'observer et d'induire; que la méthode expérimentale devait être appliquée ici dans toute sa sévérité.

Mais il est loin de s'être conformé à cette nécessité logique. Voici les défauts principaux que nous croyons rencontrer dans l'exécution de son livre :

1° Il ne s'est pas assez fortement attaché à distinguer les caractères physiques essentiels de ceux qui semblent n'avoir qu'un sens incertain, ou même insignifiant.

2° Il aurait fallu distinguer ensuite ceux qui ont une valeur par eux-mêmes, de ceux qui n'en ont une qu'autant qu'ils se trouvent réunis à d'autres.

3° Pour arriver à ces deux résultats capitaux, il aurait été nécessaire de dresser soigneusement les trois tables prescrites par Bacon, et dont nous avons parlé, précaution que Lavater ne semble avoir prise que très-imparfaitement.

De nombreuses et méthodiques observations sur des sujets extrêmes dans l'ordre intellectuel et moral auraient ensuite fourni la matière qui devait remplir ces tables.

4° L'auteur, dans la pratique comme dans l'exécution de son ouvrage, semble avoir accordé beaucoup trop de confiance à l'analogie, par exemple, entre les lignes droites ou courbes et les caractères opiniâtres ou flexibles. Sans nier qu'il y ait quelque chose de vrai dans les mouvements instinctifs d'attraction et de répulsion, ou plutôt de sympathie et d'antipathie que nous éprouvons à l'aspect de certaines figures, nous croyons cependant que la science ne doit pas y faire fond, sous peine de perdre son caractère. La physiognomie ne sera une science qu'autant qu'elle pourra se rendre compte d'une manière certaine, ou du moins très-probable, de ce qu'il y a de vrai dans ces mouvements spontanés, et rectifier les erreurs auxquelles ils peuvent être sujets, par suite de secrètes associations d'idées, de préjugés cachés, etc. Lavater nous semble donc avoir beaucoup trop accordé à une sorte d'illumination immédiate, intuitive, qui n'est ici ni la conséquence de l'habitude d'observer et d'in-

duire, ni le tact physiognomique, tact nécessaire, mais qui n'a rien de mystérieux, car il résulte de la délicatesse des sens, de leur impressionnabilité, de la vivacité de l'imagination, de l'association des idées, etc.

5° Nous craignons que Lavater n'ait donc souvent généralisé beaucoup trop tôt. — Nous craignons de plus que, frappé d'un caractère animique, intellectuel ou moral, il ne l'ait rapporté, sans y être autorisé par un assez grand nombre de faits, à un caractère physique saillant comme à sa cause ou simplement comme à son signe. Dans le premier cas, il a dû tomber dans l'espèce de faux raisonnement appelé *cum hoc ergo propter hoc.* Dans le second cas, il a dû regarder comme unies par la nature des choses qu'elle ne présente ensemble qu'accidentellement.

Aussi lui arrive-t-il souvent de dire, après avoir donné tels ou tels caractères physiques comme signes de tels ou tels caractères animiques, que cependant ces derniers peuvent se trouver sans les premiers (p. ex. t. VIII, p. 24). D'où nous concluons, 1° qu'il n'y a ici aucun rapport fixe de causalité, ni même de signification ; 2° qu'il faudrait chercher des signes physiques constants, ou s'assurer qu'il n'y en a pas ; 3° qu'il faudrait bien s'assurer si ceux qu'on donne comme éventuels ne sont au moins jamais menteurs. Alors ils seraient de véritables signes ; seulement leur absence ne prouverait rien, ou ne prouverait que suivant un certain degré de probabilité, contre l'existence des qualités qu'ils signifient.

6° Par suite de l'existence du libre arbitre, tout ce que Lavater dit des signes moraux, surtout de ceux qui sont pris du système osseux, ne peut être, dans le cas scientifique le plus avantageux, que probable. Il serait donc à désirer que l'on tînt un compte exact de ses observations, en indiquant les professions, les conditions auxquelles appartenaient les sujets sur lesquels ces observations ont été faites; on pourrait finir par avoir ainsi des probabilités d'un degré assignable et plus ou moins fort.

7° Lavater n'attache pas assez d'importance à la mimique pour déterminer la valeur des formes ou des dispositions volontaires momentanées ou habituelles des parties molles.

8° On pourrait tirer un bien plus grand parti de la physionomie moyenne et des caractères animiques connus des races et des nations : cette partie de la science pourrait être exécutée au moyen de l'anatomie humaine comparée et de l'histoire universelle. Lavater n'a presque rien fait à cet égard.

9° La partie de la méthode qui regarde la forme ne laisse pas moins à désirer dans le livre de Lavater que celle qui regarde le fond. Outre que son ouvrage ne se compose que de fragments dont la disposition systématique ne semble pas avoir beaucoup préoccupé l'auteur, chacun de ces fragments est exécuté sans ordre. La disposition des matières en est trop fortuite. Ajoutons que l'auteur tombe très-souvent dans la prolixité, la déclamation, et le vague.

Des mots dont le sens précis est très-important à connaître, et qui n'indiquent souvent que des abstractions et non des opérations ou des facultés réelles, tels que ceux de jugement, de raison, d'esprit, de génie, ne sont pas définis : en sorte que le lecteur peut se tromper très-facilement.

L'auteur emploie trop souvent des expressions qui n'ont qu'un sens relatif sans précision, telles que celles-ci : *long, court, oblique, courbe, trop, trop peu,* etc.

Quant aux résultats obtenus par Lavater, il faut convenir que s'il en a donné beaucoup, il en est dans le nombre de fort contestables, tels, par exemple, que ceux de la physionomie osseuse des jésuites. Il en est d'autres qui peuvent être plus vrais; mais ils manquent ou de précision, ou de garanties scientifiques pour être admis à titre de lois. D'autres encore sont contredits par l'expérience, par exemple les trois lignes courbes parallèles dans les joues, et se dirigeant obliquement vers le milieu de la base du menton. Ces lignes, suivant Lavater, indiquent l'imbécillité; et cependant on les voit dans la figure de saint Charles Borromée, auquel l'auteur reconnaît une intelligence pratique supérieure.

En somme, le livre de Lavater n'est réellement qu'un *essai*, où le tact, l'empirisme, a eu plus de part que la logique et la raison : en sorte que nous croyons vrai de dire que la science physiognomique est encore à faire. Mais il est juste d'ajouter que Lavater aura ouvert une multitude de perspectives à l'observation physiognomique, et qu'il aura

rendu sous ce rapport un service signalé et incontestable.

SECTION DEUXIÈME.

De la Phrénologie, exposée et jugée d'après les leçons de Broussais.

INTRODUCTION.

La phrénologie, si elle était une science, ne serait rien de moins que la connaissance exacte des parties de l'encéphale qui correspondent à chacun de nos penchants, à chacun de nos sentiments, à chacune de nos facultés perceptives et intellectuelles.

Ainsi, tout de même qu'il y a un organe spécial pour les couleurs, un autre pour les sons, etc., de même il y aurait dans l'encéphale une division qui serait affectée par la nature à chacun de nos principaux états et de nos principales facultés, soit qu'elle en fût le siége ou la cause, soit qu'elle n'en fût que la condition ou l'instrument.

Parmi les phrénologistes, les uns, les matérialistes, voient dans les différentes protubérances et circonvolutions de l'encéphale le siége dernier ou la cause première de nos manières d'être et d'agir, de nos capacités et de nos facultés; d'autres, et ce sont les spiritualistes, n'y voient que des conditions organiques.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les capacités et les facultés sont une chose, et les organes qu'on dit leur correspondre une autre chose. Cela est si vrai, qu'on a connu long-temps les faits animiques

sans pouvoir leur assigner des portions de l'encéphale à titre de siége ou de cause; de même qu'on a long-temps disséqué des cerveaux sans rien apercevoir de leurs propriétés phrénologiques. La psychologie et l'anatomie ont donc été fort long-temps indépendantes. Qui sait l'une ne sait donc pas nécessairement l'autre. C'est le rapport de l'une à l'autre qui constitue ce qu'on appelle maintenant la physiologie du cerveau, et, dans un sens tout spécial, la phrénologie .Il y a cette différence entre la physiologie du cerveau telle qu'on l'a reconnue depuis l'époque la plus reculée de la science de l'homme, et la phrénologie, que l'on considère, sous le premier point de vue, l'encéphale en général comme contribuant aux états et surtout aux opérations de l'ame, tandis que la phrénologie prétend assigner la part précise qu'y prend chaque partie de ce viscère.

Il ne faut pas confondre la cranioscopie avec la phrénologie : la cranioscopie serait un art si la phrénologie était une science; cet art serait celui de reconnaître à la vue, et surtout au toucher, la prépondérance de certaines capacités ou facultés sur toutes les autres, d'après le développement extraordinaire et disproportionné qu'auraient pris les parties correspondantes de l'encéphale. D'où l'on voit que la cranioscopie, comme art, suppose la phrénologie comme science.

Il est facile d'apercevoir aussi les principales différences qui existent entre la phrénologie et les systèmes précédents sur le rapport du physique et du moral. La phrénologie ne s'inquiète point,

avec Cabanis, de l'influence des viscères abdominaux et thorachiques sur le cerveau, sûre qu'elle croit être que si cette influence est réelle, importante, elle se montrera dans ses effets organiques à la surface de l'encéphale. Elle néglige mille circonstances accessoires et beaucoup de traits principaux que Lavater mettait à profit pour arriver à la connaissance de l'animique par le corporel, tels que la démarche, l'attitude, la forme et l'expression des parties molles de la face, la forme géométrique du crâne, son volume, etc. Elle ne tient compte que des enfoncements et des protubérances relatives, qu'elle regarde comme des images fidèles de l'absence ou de la présence d'un renflement dans la partie correspondante de l'encéphale.

Un assez grand nombre d'auteurs ont écrit sur la phrénologie, depuis Gall et Spurzheim, qui ont rajeuni et développé cette idée, s'ils ne l'ont pas créée. Nous choisissons principalement pour représentant du système les *Leçons* de Broussais, parce que c'est un des ouvrages importants les plus récents sur la matière, et l'un des plus opposés à la psychologie tant expérimentale que rationnelle.

Notre dessein est beaucoup moins de faire l'exposition historique et dogmatique de cette opinion, que d'en tracer simplement le cadre, d'en faire connaître brièvement les résultats, et enfin d'en apprécier la méthode et la valeur scientifique.

Voici donc la division des capacités et facultés généralement admises par les phrénologistes, et

par conséquent la liste des organes particuliers qu'il convient de distinguer dans l'encéphale.

I. Penchants.
- amativité.
- philogéniture.
- habitativité (concentrativité).
- affectionivité (adhésivité).
- combativité.
- destructivité.
- sécrétivité.
- acquisivité.
- constructivité.

II. Sentiments.
- estime de soi.
- approbativité.
- circonspection.
- bienveillance.
- vénération.
- fermeté.
- conscienciosité.
- espérance.
- merveillosité.
- idéalité.
- gaîté, ou esprit de saillie.
- imitation.

III. Facultés perceptives
- individualité.
- configuration.
- étendue.
- pesanteur, résistance (tactilité).
- coloris.
- localité.
- calcul.
- ordre.
- éventualité.
- temps.
- tons.
- langage.

IV. Facultés réflectives
- comparaison.
- causalité.

Il y a donc, suivant les phrénologistes, neuf penchants distincts, douze sentiments, douze facultés perceptives, et deux réflectives ; en tout trente-cinq circonstances animiques qui doivent être exprimées par l'encéphale. L'auteur en donne une trente-sixième comme douteuse, l'amour de la vie, qui aurait son siége en avant de l'oreille.

Chacune de ces quatre divisions a sa région spéciale dans l'encéphale : les penchants sont ensemble, les sentiments de même, et ainsi de suite.

Ces régions sont dessinées, ainsi que la place de chaque organe, sur les têtes destinées à faciliter l'intelligence du système.

En lisant la première édition du livre de l'*Irritation et de la Folie* de Broussais, en y voyant la critique de la Phrénologie de Gall, critique que nous consignerons ici en passant, afin de pouvoir comparer sous un plus grand nombre de rapports Broussais à lui-même, nous étions loin de penser que l'auteur viendrait plus tard reprendre ce système, et suivrait à beaucoup d'égards des errements qu'il avait blâmés, adopterait des résultats qu'il avait semblé rejeter. Nous verrons pourtant qu'il en est souvent ainsi.

« Les reproches que nous faisons à ce savant, dit Broussais, p. 479, première édition, sont, en résumé, 1° d'isoler les penchants et les facultés dans certaines fibres nerveuses, comme des espèces d'entités, choses qu'elles ne sauraient être.....; 2° de ne pas admettre un *consensus* de tout l'appareil pour chaque phénomène intellectuel, et d'établir arbitrairement une république ontologique dans l'encéphale; 3° de faire agir les organes les uns sur les autres sans le secours de ce *consensus*, quoiqu'il n'ait point d'organe régulateur, défaut qui lui a été reproché et auquel il n'a pas répondu; 4° de ne pas admettre que les différences dans l'action vitale puissent en établir de très-grandes dans les penchants et les facultés; 5° de ne pas mettre à sa place la prodigieuse influence des viscères digestifs et générateurs sur l'encéphale; 6° enfin de soutenir que les saillies de la surface

du cerveau sont des indices positifs, invariables, et donnent la juste mesure des prédominances affectives et intellectuelles. »

Nous ne ferons pour le moment d'autre observation sur cette critique, que nous croyons d'ailleurs généralement fondée, si ce n'est, 1° que le *consensus* de tout l'appareil laisse beaucoup à désirer pour la précision et la clarté; 2° que l'idée d'un organe régulateur de l'action et de la réaction mutuelle des différentes parties du cerveau n'est point assez nettement déterminée; 3° que cet organe est sans doute, dans la pensée de Broussais, l'organe du *consensus*; 4° que les différences dans l'action vitale ne sont que les degrés de l'influence des autres viscères sur le cerveau, et par conséquent que le quatrième reproche adressé par Broussais à Gall n'est que le cinquième, mais en d'autres termes; 5° que ce ne sont pas là toutes les objections à faire à la doctrine de Gall, ni même les plus graves : nous nous en convaincrons plus tard.

Qu'il nous soit permis de dire, avant de quitter ce premier ouvrage de Broussais, dirigé en très-grande partie contre la psychologie, et particulièrement contre la belle et solide préface de M. Jouffroy aux *Esquisses de Philosophie Morale* de Dugald-Stewart, qu'il est beaucoup au-dessous de la réputation de son auteur; que c'est une fausse hypothèse perpétuelle, puisqu'on y suppose sans cesse que les psychologues nient l'influence du physique sur le moral, quand il n'en est rien; et que c'est, d'un autre côté, un raisonnement

faux, dans la supposition même de la vérité des prémisses adoptées par l'auteur, puisqu'on y conclut de l'influence réciproque de deux ordres de phénomènes à l'identité de la substance qui les revêt. Il serait vrai que ce qui pense en nous fût de même nature que ce qui n'y pense pas, que le raisonnement de Broussais n'en serait pas meilleur. Ainsi, sous le point de vue psychologique, on peut accorder une grande partie du livre dont nous parlons, sans que l'auteur en puisse tirer le moindre avantage; une autre partie est un raisonnement faux, qui laisse par conséquent la question dans toute son intégrité.

On ne dira pas, en effet, que les arguments de détail contenus dans cet ouvrage, et qui ne sont destinés qu'à fortifier les prémisses du paralogisme précédent, puissent avoir en définitive la moindre valeur : ils ne peuvent point racheter le vice de l'argument principal. Il faudrait d'ailleurs, pour que la chose fût possible, si toutefois elle pouvait l'être absolument, que ces arguments secondaires fussent intrinsèquement vrais. Or, souvent ils ne le sont pas. Le principal de ces arguments auxiliaires consiste à nier l'observation interne : on ne peut dire, suivant l'auteur, Je sens telle chose se passer en moi, tel phénomène interne, telle modification du moi; toute cette prétendue expérience interne se borne à ce simple fait : *Je sens que je sens*.—D'abord, il n'est pas exact de dire: Je sens que je sens; car tout l'acte de la réflexion est déjà exprimé dans les mots Je *sens*. Cette répétition du phénomène n'est donc qu'une illusion provenant

d'une analyse vicieuse, ou plutôt d'un défaut d'analyse. Ensuite, il serait plus exact de dire : *Je connais,* ou *je sais que je sens.* Mais, sous un autre rapport, le vice de la locution serait le même. En troisième lieu, si l'on sentait que l'on sent, ou si le sentiment n'était pas immédiat, et s'il ne pouvait l'être, il n'y aurait pas de sentiment possible. En effet, si je ne sens pas immédiatement, mais qu'il faille un sentiment pour en éprouver un autre, un sentiment de sentiment, pourquoi n'en faudrait-il pas un troisième pour éprouver le second, un quatrième pour éprouver le troisième, et ainsi de suite à l'infini? La locution est donc vicieuse, et trahit par conséquent le vice de l'observation du fait. Cette observation est mal faite encore sous cet autre rapport, qu'il n'y a point de sentiment qui ne soit que sentiment pur et simple; mais tout sentiment a *qualité* et *quantité,* c'est-à-dire caractère par lequel il se distingue d'un autre, et intensité ou force avec laquelle il affecte le moi. Ainsi donc, il n'est pas plus vrai qu'on ne fasse que sentir purement et simplement, qu'il ne l'est qu'on *sente que l'on sent.* Tout sentiment est au contraire essentiellement déterminé. Et comment se fait-il donc que Broussais, qui a un si grand éloignement pour l'ontologie, réalise ici une abstraction ? Car le sentir, abstraction faite de sa détermination, n'existe point; ce n'est qu'un fait imaginaire; c'est pour ainsi dire la fraction d'un fait. Or la nature, tout en agissant avec plus ou moins d'énergie, suivant les circonstances, produit toujours ses phénomènes faibles ou forts, d'une manière dé-

terminée. Si j'ai une sensation de son, par exemple, ce son pourra être faible ou fort, mais ce sera toujours un son. Et puis, pourquoi borner exclusivement la phénoménalité intellectuelle au sentir? N'y aurait-il donc en nous que cette manière d'être; le connaître et le vouloir ne sont-ils en effet que le sentir? Mais alors votre observation est inexacte : je n'en veux d'autre preuve que votre propre conscience et celle du genre humain, qui proteste sans le savoir, par la diversité des mots mêmes dont il se sert pour rendre des phénomènes qu'il croit divers et qui le sont réellement à ses yeux. L'humanité n'invente point de signe pour son bon plaisir; c'est bien assez pour elle d'en inventer par nécessité. Or cette nécessité, c'est l'existence et la diversité même des idées à nommer. Cet argument est d'autant plus fort, que Broussais suit la nomenclature de Gall, qui l'avait prise dans le sens commun, dans le langage vulgaire. Nouvelle preuve que si l'on borne tout fait de conscience à ce que l'abstraction et la généralisation a cru reconnaître de commun à toutes les manières d'être du moi, on la borne à un fait imaginaire, on est dupe des mots, on tombe dans un réalisme d'autant plus choquant qu'on s'est révolté plus violemment contre cette déception du langage. Du reste, et nous le disons ici avec une satisfaction mêlée de reconnaissance, Broussais a rendu un service signalé à la médecine, en dessillant les yeux de ses confrères des quatre coins du monde, en leur faisant voir qu'avec leur nomenclature, qui a l'air un peu cabalistique,

surtout pour ceux qui ne s'entendent pas quand ils parlent grec, ils admettaient des milliers d'entités qui n'avaient d'existence que dans leur imagination. Il y aurait pourtant un inconvénient grave à pousser cette vue logique trop loin, puisqu'on renoncerait par le fait même à la généralisation, à l'analogie et aux raisonnements en matière expérimentale; inconvénient qui n'irait à rien de moins qu'à rendre toute science empirique absolument impossible. Mais on est bien rarement assez intrépide logicien pour tirer toutes les conséquences d'un faux principe, surtout quand elles sont en contradiction flagrante avec des faits évidents et nécessaires. Nous ne prendrons pas au sérieux une autre raison pour laquelle Broussais n'admet pas l'observation interne; car il est évident qu'il n'a rien pu vouloir conclure contre la conscience de ce qu'il n'en avait *jamais vu les oreilles*, attendu qu'elle n'en a pas.

Du reste, si le livre dont nous parlons est faible sous le point de vue polémique et psychologique, il contient plusieurs choses justes que nous signalons d'autant plus volontiers, que beaucoup de physiologistes sont encore dans l'erreur à cet égard. C'est ainsi que Broussais distingue fort bien l'irritabilité de la sensibilité, considérant l'une comme un phénomène organique, l'autre comme phénomène du moi. L'irritabilité, dit-il, précède la sensibilité, en est le principe, mais non réciproquement. Cependant il y aurait peut-être une exception à faire ici pour certains phénomènes organiques consécutifs à certaines idées, à certains

sentiments dans le sens propre et restreint que les psychologues donnent à ce dernier mot, par opposition à celui de sensation. Mais la distinction des deux ordres de phénomènes n'en est pas moins légitime au fond, et c'est ce que nous voulions surtout faire observer. Une conséquence de cette première distinction, c'est qu'il n'y a pas de sensibilité organique proprement dite ou *latente*. En effet, il y a contradiction dans les idées et dans les termes à ce qu'une sensation ne soit pas sentie. On ne peut pas dire que si elle ne l'est pas par le moi, elle l'est par l'organe même où les signes de sensibilité se manifestent d'abord : c'est une hypothèse ; ensuite, cette hypothèse est gratuite : car il n'y a aucune liaison nécessaire ou logique entre le mouvement en général et même certains mouvements, et la sensibilité. Il faudrait alors, si l'on était conséquent, admettre autant de foyers particuliers de sensibilité qu'il y a d'organes ayant des fonctions propres, non-seulement dans l'animal, mais encore dans la plante, mais encore dans les mouvements chimiques d'affinité, de cohésion et de répulsion, mais encore entre les grandes masses de l'univers. En un mot, il faudrait mettre la sensibilité partout, puisqu'il y a mouvement, et même mouvement avec ordre, dans toute la nature. Pourquoi, en effet, s'arrêterait-on au règne animal? pourquoi même au règne végétal? Que ferait-on des zoophytes et des lithophytes? Et y a-t-il moins de merveille dans le mouvement moléculaire qui construit, qui organise le cristal, que dans le mouvement des mimoses ou du foie? Qu'importe

le mode d'accroissement? Qu'il se fasse par enveloppement ou par développement, ne faut-il pas toujours qu'il ait une cause? Et si l'on ne peut pas se passer de sensibilité organique ou locale dans un cas, de quel droit rejetterait-on la sensibilité dans l'autre? De quel droit, si l'on rejette ici la sensibilité, l'admettre là, quoiqu'on ne la constate nulle part? Convenons donc que toute sensation latente est plus qu'une chimère, puisque c'est une contradiction.

Nous observons enfin sur cet ouvrage, dont nous ne parlons qu'incidemment et pour donner une idée de l'ensemble de la doctrine de Broussais en ce qui touche à la psychologie, que la fin du livre, où l'auteur commence seulement à traiter le sujet indiqué par le titre de l'ouvrage entier, de l'*Irritation et de la Folie*, présente un intérêt réel; mais aussi il n'y est plus question que de physiologie et de pathologie, et presque plus de psychologie, surtout de psychologie rationnelle pure.

Arrivons maintenant aux Leçons de Phrénologie; et, pour n'être point suspect de partialité, hâtons-nous de dire que nous ne voyons aucune impossibilité à ce que telle ou telle fonction intellectuelle s'exerce plus particulièrement par telle ou telle partie du cerveau. Disons encore que tout travail consciencieux a notre estime tout acquise; que s'il n'est pas démontré que la phrénologie est une science absolument impossible, chimérique ou fausse, elle mérite d'être étudiée, encouragée même. Nous ne sommes point de ceux

qui ont peur de la vérité, ou qui savent tout avant d'avoir rien étudié. Nous supposons, au contraire, que ce qui a fait l'occupation de toute la vie d'hommes de talent, et qui a captivé l'attention et l'assentiment d'autres hommes non moins distingués par leurs connaissances, et que nous devons, sauf preuve contraire, supposer de bonne foi, vaut la peine d'être examiné. C'est un hommage que nous devons tout à la fois à la vérité et aux hommes. Il est temps d'ailleurs que la physiologie et la psychologie se donnent la main, s'estiment et s'entr'aident l'une l'autre comme deux sciences d'un même tout, l'homme. Nous désirons sincèrement, pour notre part, cette fraternité scientifique toute particulière qui devrait exister entre tous les vrais amis de la vérité, et surtout entre ceux qui cultivent des sciences dont les domaines confinent l'un à l'autre. Il ne nous échappera donc rien qui soit indigne de la gravité de la matière et du respect que nous devons à la mémoire d'un savant médecin qui a rendu de grands services à la science qu'il cultivait, et par conséquent à l'humanité.

I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

L'ouvrage de Broussais se compose de deux parties. La première, qui comprend cinq leçons, est comme une introduction dans laquelle l'auteur traite plusieurs généralités qui ont plus ou moins de rapport avec son sujet propre. La seconde comprend la théorie même de la phrénologie. Nous allons examiner chacune d'elles, en suivant l'auteur pas à pas.

La première leçon a pour objet la définition de la phrénologie. Le professeur commence par applaudir à un écrivain qui a défini la phrénologie : un *système de psychologie*. Mais cette approbation n'est pas sans réserve : car s'il est bon de posséder la psychologie, de la faire passer dans le domaine de la physiologie, en un mot de la revendiquer pour soi, il est dangereux, mauvais même de l'appeler par son nom : car ce nom emporte avec lui l'idée d'un principe différent de la matière, et c'est une *hypothèse,* suivant Broussais. — Qu'est-ce donc que la phrénologie? C'est la *physiologie du cerveau.* Or, qu'entend-on maintenant, en général, par physiologie? La science des phénomènes de la nature. — Dans ce sens large, assurément la psychologie est elle-même une partie de la physiologie. Mais dans le langage médical, on entend ordinairement ce mot dans un sens beaucoup plus restreint; la physiologie n'est plus alors que la science qui traite des fonctions de l'économie ani-

male, soit dans l'état sain, soit dans l'état malade. De là la physiologie proprement dite, et la physiologie pathologique.

Mais si la phrénologie n'est que la physiologie du cerveau, la conséquence est que tout phénomène de cet organe n'est qu'un phénomène purement corporel. Si donc on démontre que le cerveau est un instrument de la pensée, qu'il en est l'organe; si c'est même là sa fonction propre, suivant toute apparence, on aura démontré par le fait même que la pensée est une opération physiologique, organique, matérielle comme une autre; et la meilleure définition de la pensée par rapport au principe qui la produit, sera encore celle de Cabanis : La pensée est une sécrétion du cerveau.

A supposer que le cerveau eût autant de part à la pensée qu'on veut bien le dire, n'y a-t-il pas quelque inconvénient à se servir d'un même mot pour signifier deux phénomènes très-différents? Car, de deux choses l'une : ou le cerveau n'a pas de fonctions physiologiques dans le sens ordinaire du mot; ou il en a, bien qu'il soit d'ailleurs l'organe de la pensée. Dans le premier cas, le nom de *physiologie* est impropre pour désigner des phénomènes qui sont totalement étrangers à la vie végétative, organique, automatique ou intérieure, tous mots synonymes dans la langue des physiologistes. En effet, ce mot n'étant affecté qu'à des phénomènes purement organiques, on ne peut s'en servir pour indiquer des faits d'une nature totalement opposée. Je dis *opposée,* car je ne pense pas qu'on mette encore sur la même ligne la digestion

et la pensée. Ce seraient là deux fonctions cérébrales, qu'il faudrait bien convenir que les résultats en sont fort divers; que les moyens de les percevoir sont très-différents; que les procédés organiques doivent par conséquent différer aussi prodigieusement. Ils doivent tellement différer, que dans un cas ils sont organes producteurs du phénomène, tandis que dans l'autre ils pourraient bien n'en être que l'occasion. Quelle analogie y a-t-il donc entre le suc gastrique et l'action vraie ou présumée de l'estomac d'une part, la pensée et l'action du cerveau de l'autre? Peut-on donc, sans manquer à la logique, se servir d'une même dénomination pour indiquer des résultats si contraires? Serait-on dupe d'une métaphore, ou voudrait-on que les autres le fussent? Voudrait-on qu'à la faveur du sens ordinaire donné au mot physiologie, on ne vît dans la pensée qu'une opération purement organique, purement matérielle? Nous ne voulons pas le supposer; mais il est certain que la pente de l'analogie pousse à cette confusion.

Cette définition n'est-elle pas plus vicieuse encore si le cerveau, ou plutôt l'encéphale, pour nous servir d'une expression qui ne laisse point d'équivoque, a des fonctions physiologiques dans le sens ordinaire du mot? Or, quoique ces fonctions soient encore bien peu connues, n'est-on pas autorisé à les admettre? Comment, par exemple, dans l'attente d'un mauvais moment, expliquer l'inquiétude physique qui se fait sentir dans la région abdominale, si ce n'est par l'action médiate du cerveau? Les intestins seraient-ils donc aussi l'or-

gane de l'intelligence? En un mot, toute l'influence du moral sur le physique, en tant que cette influence s'étend à d'autres parties du corps qu'au cerveau, n'est-elle pas un fait physiologique pur qui a son principe physique dans le cerveau? D'ailleurs, ce n'est pas Broussais qui niait l'action physiologique de cet organe sur les autres, particulièrement sur ceux de la respiration, lui qui a si bien établi les idées de Bichat sur ce point.

Concluons donc que, dans l'hypothèse de l'auteur, l'encéphale ayant deux sortes d'actions, les unes physiologiques pures, les autres *cogitatives*, qu'on nous permette le mot, il aurait été convenable de ne point les confondre sous une dénomination commune, dont le sens indique plus particulièrement, exclusivement même, l'une de ces deux espèces de fonctions. Il aurait au moins fallu prévenir du double sens donné à ce mot : car sans cela on peut nier purement et simplement la définition prise dans le sens ordinaire des mots qui la composent.

Une autre observation à faire sur ce point, c'est que la définition de Broussais, qui est aussi celle de Gall, a de plus l'inconvénient logique d'être en opposition formelle avec le sens étymologique du mot à définir. Il fallait donc ou changer de mot, ou admettre une autre définition. On serait en vérité porté à croire que c'est moins la logique qui a manqué à nos phrénologistes que le courage : n'auraient-ils pas eu peur, en effet, de mettre l'esprit en hypothèse, de faire croire qu'ils y pensaient peut-être, qu'ils allaient même jusqu'à le

croire possible? Ce n'est point un reproche que nous soyons autorisé à leur faire encore : car si les phénomènes intellectuels sont explicables par l'encéphale seul, il est certain qu'il n'y a pas de nécessité logique à reconnaître l'existence d'un principe immatériel qui pense; ce qui ne voudrait pas dire pourtant qu'il n'y en ait pas. Mais il fallait alors rejeter le mot de *phrénologie*. Ce n'est point là une vaine dispute : les mots sont une puissance, et leur usage a des lois *a priori* qui sont des conséquences nécessaires du sens qu'on y attache.

La confusion des phénomènes physiologiques et psychologiques, dans le dessein d'absorber les seconds dans les premiers, n'est pas une erreur d'un moment; c'est un parti pris. Le vice de la définition précédente pourrait être involontaire: car *omnis definitio periculosa est,* en médecine comme en droit, comme partout. Mais non : l'auteur nous dit qu'à l'époque « où l'étude des *fonctions* de l'encéphale fut appelée *psychologie,* on étudiait la vie indépendamment de l'organisme. » Or, nous savons que l'objet de la psychologie est le principe pensant considéré quant à sa nature, ses modes et ses rapports, et Broussais ne l'ignorait pas. Ces trois choses se réduiraient donc, suivant lui, à une seule, les *fonctions* de l'encéphale, qui seraient alors la pensée. Mais la pensée ou les fonctions de l'encéphale sont aussi des phénomènes vitaux, sans quoi la proposition n'aurait aucun sens. Voilà donc la pensée, la vie de relation, et une vie supérieure que les physiologistes ont oublié de nommer, ou dont ils n'ont pas tenu compte,

la vie rationnelle, réduite à la vie organique, à un phénomène percevable aux sens extérieurs : car l'auteur déclare qu'il ne s'occupe que des « actions des organes qui peuvent être comprises par le secours de nos sens, ainsi que par l'induction de faits avérés. » Il ne s'agit donc ici que de faits perceptibles aux sens : car l'induction ne va que du même au même ; elle ne fait point connaître un ordre d'idées différent de celui sur lequel elle se fonde.

Broussais prend donc l'engagement de ne donner, sous le nom de phrénologie, que des actions *comprises* par le secours des sens. Mais qu'entend-il donc par des sens qui comprennent? Tous les sens comprennent-ils? ou y en at-il quelqu'un qui jouisse exclusivement de ce privilége? Non, les sens ne comprennent point; et l'intellect ne leur a été attribué dans aucune langue. Supposons donc, pour rendre la position de l'auteur le plus favorable possible, que comprendre est ici pour *percevoir*. Il nous resterait alors à *comprendre*, à nous, comment Broussais peut percevoir par le secours de ses sens l'*amativité*, l'*acquisivité*, la *combativité*, l'*idéalité*, et bien d'autres choses de cette espèce. Quand on nous aura fait voir les qualités tactiles, visuelles, etc., de toutes ces choses, alors nous comprendrons que les sens aient ici quelque prise; mais jusque là, tout ce que nous pouvons faire de plus obligeant, c'est de ne point saisir le côté plaisant d'une doctrine qui pourrait se trouver féconde en textes de railleries entre les mains d'un psychologue qui serait d'humeur à s'égayer aux

dépens des personnes et des choses. Nous n'en ferons rien pourtant, bien que Broussais épargne assez peu la psychologie et les psychologues. Nous ne croyons cependant pas manquer à notre résolution en faisant remarquer que l'auteur, qui ne peut pas admettre d'observation interne, transporte, par compensation, dans le domaine des sens, des faits qui n'y peuvent trouver place. Ce n'est pas, toutefois, que Broussais soit matérialiste : il est, suivant toute apparence, au contraire, plus spiritualiste que les spiritualistes eux-mêmes, puisqu'il admet une et même plusieurs ames de l'ame. C'est du moins le sens littéral de cette phrase : « Le mot ψύχη (ame, esprit) *présuppose* un moteur, une puissance, qui ne *sont* point accessibles à nos sens. » Il est vrai que l'auteur a pu vouloir dire encore que l'ame *est* ce moteur *supposé*, et que moteur et puissance ne *sont* ici qu'une seule et même chose. Pourtant, cette interprétation n'est pas exempte de difficultés; et ce qui m'embarrasse, c'est l'explication même que l'auteur donne de cette proposition (je n'ose dire définition). L'ame est donc encore « le *comment*, le *quomodo* des phénomènes physiologiques. » — De tous, ou de quelques-uns? Broussais serait-il donc tout à la fois disciple de Vanhelmont, de Stahl, de Gall et de Spurzheim? Et puis, le *comment* n'est pas la cause; et il nous en faut une, à moins que les phénomènes physiologiques n'aient le privilége de pouvoir s'en passer.

En résumant sur ce point la doctrine de l'auteur, nous dirons donc que l'*ame* est un *moteur*,

une *puissance* et un *comment* de certains phénomènes. Elle est donc tout à la fois l'agent et la manière dont il agit; elle est tout à la fois un être et une idée de rapport, c'est-à-dire une réalité et un néant : car je ne pense pas qu'on puisse admettre un moteur, une puissance réelle qui ne soit rien; je ne pense pas davantage qu'on puisse concevoir le mode d'accomplissement d'un phénomène comme un être. Cette définition, si c'en est une, même de mot, paraît donc contradictoire. Elle l'est encore sous un autre point de vue : car l'ame, qui est inaccessible aux sens, qui est un *comment* de certains phénomènes, va pourtant devenir sensible, puisque nous allons, pour ainsi dire, voir ce *comment* sous nos yeux. Peut-être aussi y a-t-il deux *comments*, l'un physiologique et l'autre psychologique. Mais l'auteur ne les distingue pas : il parle d'un seul, et d'une manière absolue. Nous pouvons donc à coup sûr prendre ici l'un pour l'autre. Or, « le *rôle* des nerfs qui transmettent des *émotions* (impressions, stimulations) à l'encéphale, est démontré par des expériences probantes; l'*effet* produit est *manifeste* » (p. 3). Voilà donc le comment des phénomènes physiologiques (ou plutôt psychologiques) qui tombe dans le domaine de l'expérience. Or, en quoi consiste ce comment? et quel est son *effet manifeste?* Il consiste dans la transmission des impressions, des stimulations, des émotions. Eh quoi! les impressions seront-elles donc comme un liquide, un fluide, qui serait charrié par les nerfs! Et ces impressions, pour être transmises, ne de-

vraient-elles déjà pas être à l'extrémité nerveuse d'où elles sont censées partir? Or, qu'on nous dise quel est le sens qui les y a constatées? Qu'on nous dise si l'impression a été perçue avant la réaction ou l'intervention du cerveau? Il n'y a donc point d'impression transmise, mais tout au plus mouvement. Nous disons tout au plus, parce qu'on ignore encore ce qui se passe dans les nerfs : est-ce un mouvement vibratoire? est-ce un fluide analogue au fluide électrique? est-ce autre chose? Je ne pense pas que pour avoir mis les impressions, les stimulations, et surtout les émotions à la place des vieux esprits animaux ou du fluide nerveux, on soit plus avancé qu'auparavant.

Et lors même que j'accorderais que « les nerfs sont des conducteurs d'impressions, qu'ils sont *visibles,* » qu'en pourrait-on conclure? Que leur effet est manifeste? Mais leur effet, c'est le fait même de conduire, puisqu'ils ne produisent rien. Aurait-on vu par hasard la *conduction*? Veut-on que leur effet soit la pensée : car c'est peut-être ce qu'on insinue? Mais la pensée est-elle donc visible? Enfin, si cet effet est autre chose que ce qui vient d'être dit, qu'on s'en explique. Tout en supposant que cet effet soit la pensée même, que verrait-on, si toutefois on voyait quelque chose? De la matière et du mouvement, c'est-à-dire la condition organique éloignée de la pensée. Mais quel rapport *visible,* ou même *intelligible,* y a-t-il donc entre de la matière, du mouvement et la pensée? Qu'on établisse donc une fois pour toutes ce rapport, ou que l'on convienne qu'on l'ignore. La pensée

serait-elle donc un produit purement mécanique, explicable par les données de la science des forces purement physiques? Alors, qu'on l'explique ainsi, nous en serons ravi. Mais nous craignons bien qu'il ne soit nécessaire de recourir à un *quomodo*, à un *moteur invisible*. Je ne vois pas, en effet, qu'on puisse logiquement tirer autre chose de la matière et du mouvement, que de la matière et du mouvement encore, ou plutôt un mouvement modifié : car la matière ne produit point la matière, et le mouvement communiqué représente l'impulsion qui en est cause. Eh quoi! quand les phénomènes de la vie végétative ne peuvent s'expliquer par les lois de la mécanique et de la chimie générale, quand on est obligé d'admettre une action particulière, une *vis vitalis*, on s'expliquera mécaniquement les phénomènes de la pensée, bien autrement éloignés du mécanisme de la phénoménalité physique! N'est-il pas évident que vouloir ramener des phénomènes d'espèce si diverse, je ne dis pas seulement à un agent de même nature, nous ne voulons rien préjuger, mais à un même mode d'action de cet agent, c'est manquer aux premiers principes de la logique, qui admet, sinon des causes, du moins des procédés différents, quand les effets sont divers?

Quelles sont, maintenant, les fonctions du cerveau réagissant sur les stimulations extérieures? En d'autres termes, quelles sont nos facultés de toute espèce? Broussais commence par les déterminer synthétiquement, en les classant d'après Spurzheim; ce sont : 1° les *instincts;* 2° les *senti-*

ments; 3° les *facultés intellectuelles;* 4° les *mouvements.* Cette division, dit-il, comprend l'ensemble des fonctions du cerveau, appréciables tant par nos sens que par l'induction.

Il se présente ici une foule d'observations à faire; nous nous bornerons pour le moment à un très-petit nombre : 1° ces facultés ne sont point visibles, point observables aux sens extérieurs; et si l'on voulait faire une exception pour les mouvements, nous répondrions que les mouvements ne sont point des facultés, mais des résultats de l'exercice d'une faculté, et que cette faculté, l'activité (fatale, spontanée ou réfléchie), n'est pas plus perceptible que les autres; qu'elles le sont si peu toutes, qu'il n'y a déjà même que leurs opérations, leurs effets internes, qui soient du domaine immédiat de la conscience. C'est par suite de cette observation intérieure, que la raison pose ou affirme une cause déterminée correspondante. Et parce que les phénomènes sont divers, elle signale cette diversité jusque dans leur cause, en l'appelant de différents noms, bien qu'au fond l'énergie du moi soit une. Ainsi donc, la psychologie s'impose ici au phrénologiste de toute la force de la nécessité. Il faut qu'il renonce à faire le premier pas, ou qu'il s'appuie sur elle. Je nie donc purement et simplement, comme un fait absolument faux, que nous percevions les instincts, les sentiments, les facultés intellectuelles, et la volonté. Je nie également ici l'application de l'induction, quelque sens connu qu'il plaise de donner à ce mot, sens que l'auteur n'a pas défini : ce qui

nous donne par conséquent le droit de raisonner en conséquence de l'acception la plus ordinaire. Or, l'induction, allant du particulier au général, ne découvre point, mais étend seulement la connaissance. Il faut donc connaître avant d'induire, puisque l'on ne peut induire qu'à propos de ce que l'on connaît, et cela même que l'on connaît. Nous n'ignorons pas que l'on peut élever de sérieuses difficultés sur cette idée commune de l'induction, mais nous ne devons en tenir aucun compte ici : ce serait être trop sévère envers un auteur dont la spécialité ne comprend point la théorie du raisonnement.

2° Par le fait que Broussais commence par classer, il a trouvé ce qu'il classe, ou d'autres l'ont trouvé pour lui. Mais il n'aurait pourtant pas été inutile de nous dire comment il déterminait le nombre, les caractères et le siége, c'est-à-dire, pour nous, la condition organique de ces facultés. Et c'était ici le lieu logique de le faire. La question de la méthode devait donc être agitée d'abord. Mais comme il nous dit plus loin que sa méthode est celle de Gall, p. 153, en examinant, comme nous allons le faire bientôt, la méthode de ce dernier auteur, nous examinerons donc par le fait celle de Broussais lui-même.

Dans cette première leçon, Broussais se contente donc de nous donner la classification des facultés, telle que nous l'avons rapportée. Il les localise ensuite : les *instincts,* dans la partie *inférieure, postérieure* et *latérale* de l'encéphale; les *sentiments,* dans la partie *supérieure* du cerveau; les facultés

intellectuelles, dans la partie *antérieure* du même organe; et enfin les *mouvements*, dans le prolongement *rachidien*, ou dans des nerfs propres au cerveau, suivant qu'il s'agit de mouvements extérieurs (musculaires) ou de mouvements intérieurs.

Nous verrons plus tard si cette distribution des facultés dans l'encéphale souffre des difficultés, et quelles difficultés. Il ne s'agit pour le moment que d'observer qu'il n'y a point d'instincts en général, mais tel et tel instinct en particulier, et que Broussais était trop en garde contre les entités abstraites pour les réaliser et prétendre les parquer dans différents compartiments du cerveau. La chose est si peu possible, qu'il avait reproché à Gall d'avoir établi une *république ontologique* dans l'encéphale. Aussi pensons-nous que Broussais ne se faisait pas illusion sur ce point.

Nous n'examinerons pas non plus maintenant si cette classification est complète, si elle est exacte; en d'autres termes, si elle est numériquement conforme à l'expérience et approuvée par la logique : cette question se représentera dans l'examen de la seconde leçon : car, nous le répétons, l'auteur ne fait que donner ici son résultat, sans s'occuper encore de justifier de la manière dont lui ou Gall l'a obtenu. L'auteur, qui suit ses prédécesseurs, Gall et Spurzheim, ne nous dit pas s'il s'est décidé par les mêmes raisons qu'eux à ne pas admettre comme facultés ou *forces* fondamentales celles universellement reconnues avant eux par les philosophes, ou s'il a eu des raisons à lui propres d'en

agir ainsi. Le premier cas est le plus probable : nous pouvons donc raisonner en conséquence.

Mais remarquons d'abord qu'en vain les phrénologistes veulent se soustraire à l'observation interne, à la psychologie : ils sont obligés d'en revenir à la classification des philosophes. Qu'est-ce autre chose, en effet, que les *sentiments*, les facultés *intellectuelles*, les *mouvements* et les *instincts*, si ce n'est la sensibilité, l'intelligence et l'activité des philosophes ? Et si l'on n'a pas mis les instincts au nombre des mouvements, la classification en est-elle donc meilleure? L'instinct n'est-il pas, comme le sens étymologique du mot l'indique, une force impulsive interne? Et si l'on veut en déterminer plus nettement l'idée et ne pas se borner à une définition de mots, ne faudra-t-il pas reconnaître que cette impulsion se fait avec intelligence, qu'elle a un but, qu'elle fait choix de moyens pour l'atteindre, etc., quoique l'agent dans lequel se manifeste l'instinct, homme ou brute, ignore ce qu'il fait et pourquoi il le fait? L'instinct ne rentrerait-il donc pas, sous certain rapport, dans le sentiment, l'activité et l'intelligence tout à la fois, suivant qu'on l'envisage dans son principe, sa manifestation et son mode d'action? Pourquoi donc, d'abord, ne pas faire ressortir cette affinité? Et pourquoi, d'un autre côté, si les caractères de l'activité sont les plus saillants dans le phénomène de l'instinct, ne pas lui donner place dans la classe des mouvements? Si ce sont, au contraire, les caractères intellectuels, ce qui n'est point notre avis, pourquoi les séparer de cet ordre de phénomènes

par la sensibilité? Soutiendrait-on que c'est le sentiment qui se montre le plus évidemment dans l'instinct? Mais ce serait contre toute apparence. Nous verrons, au surplus, les raisons qu'on donne pour mettre cet ordre de phénomènes en première ligne. Seulement, nous déclarons à l'avance que si c'est sous le prétexte que les instincts se manifestent avant les sentiments dans l'animal, alors, ou le mot *sentiment* est pris dans un sens trop restreint et ne comprend point la sensation; ou la sensation précède au contraire l'instinct, dont elle est l'antécédent. Suppose-t-on, en effet, qu'il n'y a pas de sensation : quelle sera donc la raison de l'instinct? Où est alors cette impulsion intérieure, qui, par hypothèse, ne serait pas sentie? Ou bien donc l'énumération des phénomènes est incomplète, ou bien la classification en est défectueuse.

II.

DE LA MÉTHODE SUIVIE PAR LES PHRÉNOLOGISTES.

Nous avons vu que les phrénologistes ont été obligés d'accepter la classification des psychologues; qu'ils reconnaissent cette ressemblance, et s'en prévalent même en faveur de leur système (v. l'ouvrage de M. Lelut sur la phrénologie); que s'ils se sont écartés de cette classification, cet acte d'indépendance leur a été funeste; qu'ils ont été bien plus malheureux encore lorsque, entrant dans les subdivisions, ils ont voulu déterminer à leur manière les conditions d'une faculté fondamentale et le nombre des facultés de cette espèce. Qu'est-ce

effectivement qui fait la fondamentalité d'une faculté suivant Gall et Spurzheim? Ce n'est pas l'impossibilité de la résoudre dans une autre faculté qui l'explique, qui en rende raison; non, ce sont au contraire la *diversité* de l'aptitude, l'*étendue* de l'esprit, l'*intensité* des passions[1]; c'est ce « qui sert à » distinguer les individus d'une même espèce, à en » expliquer les aptitudes; c'est le côté saillant de » ces aptitudes; ce sont les forces qui se repro- » duisent constamment avec une égale influence » sur toutes les autres, et autour desquelles vien- » nent se grouper toutes les analogues qui parais- » sent en découler.[2] » —Voilà les caractères qu'on nous donne des facultés fondamentales, et dont l'attention, la mémoire, le jugement, l'imagination, ne seraient que les *attributs*[3].

Tout est ici dans un pêle-mêle qu'il faut essayer de débrouiller. Laissons faire au peu de précision du langage, et tenons-nous-en à ce qu'il y a de plus clair dans tout cela. Il nous semble donc que l'on ne distingue pas les caractères généraux qui doivent servir à établir la distinction entre une faculté et une autre faculté, de ceux qui doivent servir à reconnaître si une faculté est fondamentale. On ne distingue pas davantage les caractères d'une faculté *fondamentale* de ceux d'une faculté *prédominante*. Cette dernière confusion est très-fréquente : on serait même tenté de croire sou-

[1] Précis analytique et raisonné du système du docteur Gall, page 115.

[2] *Ibid.*, pag. 122.

[3] *Ibid.*, pag. 123.

vent que la phrénologie n'est que l'art de reconnaître dans les individus la prédominance des facultés par les caractères organiques, en un mot que la phrénologie n'est que la cranioscopie. Gall, il est vrai, proteste contre cette confusion; mais sa méthode, son langage, ses actes, protestent à leur tour contre sa protestation même. Faisons ressortir d'une manière plus positive et cette obscurité de vue concernant l'objet de la science que l'on veut édifier, et cette absence de méthode, ou plutôt le vice de la méthode suivie pour le déterminer.

Que veut-on faire? Etablir scientifiquement et en détail la dépendance étroite que l'on prétend exister entre les différentes parties de l'encéphale et nos facultés diverses, tant actives que passives. Si ce but était atteint, les faits de conscience ne seraient certainement pas mieux perçus en eux-mêmes; mais les conditions organiques en seraient connues, et ce serait un pas de plus dans la science du rapport du physique et du moral. Rien de mieux jusque là; mais comment s'y prendre? Procèdera-t-on en partant du physique? Le physique observé seul n'apprendrait rien du tout de ce qu'on veut savoir. Nécessité donc de commencer par le moral; nécessité de faire de la psychologie pour pouvoir faire de la phrénologie. Mais il se présente deux méthodes, et même trois : consulter les livres, ou sa conscience, ou les deux choses à la fois, pour connaître les facultés intellectuelles *fondamentales*. Il est d'abord nécessaire de ne rechercher que les facultés fondamentales :

car leur combinaison mènerait à l'infini. Il ne paraît pas moins nécessaire de les considérer abstraction faite de l'objet auquel elles s'appliquent, puisque ces objets ne sont pas elles; qu'elles ne changent pas le moins du monde de nature pour s'appliquer à des objets divers; et qu'enfin, si l'on consultait les objets pour en déterminer le caractère et le nombre, il faudrait aller à l'infini. Il faut observer encore que l'intensité d'une faculté n'empèche point l'existence des autres, et que sa nature n'en est point changée. Ce n'est pas non plus à l'intensité que l'on peut reconnaître la fondamentalité, l'originalité, la spécialité, le caractère *sui generis* d'une faculté : car cette intensité pourrait se remarquer dans la réunion de plusieurs facultés comme dans l'action d'une seule, et peut-être même à un plus haut degré.

Et pourtant on nous dit que les facultés fondamentales ont pour caractère la *diversité de l'aptitude*[1]. Mais cette diversité elle-même n'existe qu'à la condition de caractères qui la constituent en distinguant les facultés les unes des autres: on prendrait donc l'effet pour la cause. De plus, la diversité (ou le nombre) des facultés diverses est la même chez tous les individus de la même espèce, et il n'y a pas lieu à distinguer les individus les uns des autres sous ce rapport. Enfin, la diversité existe aussi bien dans les opérations des facultés secondaires, consécutives, complexes, dans les objets auxquels s'appliquent les facultés di-

[1] Précis analytique, pag. 123-124.

verses ou les mêmes facultés, qu'entre les facultés fondamentales. Comment donc reconnaître alors si la diversité qu'on croit observer est primitive ou consécutive, simple ou complexe, si elle porte sur la faculté même, sur son mode d'opération, ou seulement sur la diversité de l'objet? La diversité de l'aptitude peut faire distinguer un sujet d'un autre, elle peut se remarquer dans un même sujet; mais on ne sait pas pour cela si cette aptitude est fondamentale, primitive, simple, ou si elle n'est pas tout le contraire. J'en dis autant à peu près de l'*étendue* de l'esprit, de l'*intensité* des passions. Il n'y a rien là de précis, rien qui puisse servir à fonder la phrénologie comme science des facultés fondamentales et de leur rapport à l'encéphale.

Quant à ce qui sert à distinguer (sous le point de vue moral des facultés) les individus d'une même espèce, ce n'est pas que les uns en aient que ne possèdent pas les autres, mais c'est que telles ou telles facultés morales sont plus développées, suivant les sujets divers. Mais reste toujours à savoir quel est le nombre des facultés primitives. Ce genre d'observation ne peut donc point conduire à le déterminer. Il y a plus : c'est que la phrénologie et la cranioscopie sont même d'une complète inutilité pour arriver à ce résultat, bien que ces deux choses, si elles méritaient, l'une le nom de science, l'autre celui d'art, pussent servir à *expliquer,* nous savons dans quelle mesure et comment, les aptitudes en question. Mais il ne faut pas oublier que

la science est à faire, et qu'on ne peut s'en aider pour la constituer.

Enfin, l'on donne comme caractère fondamental des forces primitives ce qu'elles ont de *saillant*: la *constance* et la *supériorité* relative avec laquelle elles agissent, si on les compare à d'autres facultés. — Mais, d'abord, des facultés complexes peuvent avoir ces caractères, et l'on sera porté à regarder comme unique ce qui est multiple. Ensuite, il ne s'agit pas, dans la détermination de l'existence d'une force première, de son intensité. En troisième lieu, si ce caractère était vrai, il s'ensuivrait qu'une faculté est fondamentale chez un individu et non fondamentale chez un autre; ce qui détruit toute possibilité d'admettre des facultés fondamentales. Cette erreur capitale a sa raison dans la confusion déjà signalée, de la *fondamentalité* avec la *prépondérance* des facultés; deux choses qui n'ont absolument rien de commun. Dans une même espèce, le nombre des facultés est le même, exactement le même; mais l'intensité est très-variable d'un individu à l'autre. Il est donc évident que tous ces prétendus caractères de la fondamentalité des facultés sont absolument insuffisants; qu'ils ne sont propres tout au plus qu'à distinguer la prédominance d'une faculté, ou plutôt d'une classe de facultés (instincts, sentiments, capacités intellectuelles ou passions), sur une autre; mais ils ne peuvent être d'aucun secours pour les analyser, et parvenir à déterminer leur caractère de primitivité et de simplicité.

Maintenant, cela est-il nécessaire à la phréno-

logie? et ne pourrait-elle pas se constituer comme science, en faisant divers groupes de facultés qu'elle admettrait au nom et sur l'autorité du langage, du sens commun, et à l'imitation des naturalistes et des physiciens? N'y aurait-il même pas plus d'utilité pratique à envisager ainsi les facultés par groupes et suivant les divers genres d'objets auxquels elles s'appliquent, qu'à s'occuper des qualités fondamentales, qui n'agissent jamais isolément, ni sur une matière indéterminée?

C'est là une autre question. Mais quand même il y aurait lieu de répondre par l'affirmative, les phrénologistes, n'en ayant pas moins la prétention de faire de la fondamentalité, de déterminer les facultés primitives et simples, n'en auraient pas moins non plus commis une faute grave de méthode : leur erreur eût-elle tourné au profit de l'application et de l'utilité, leur théorie n'en serait pas moins imparfaite.

Nous disons ensuite que les facultés, considérées par rapport aux différents objets auxquels elles s'appliquent, ne cessent pas d'être les mêmes, ainsi qu'on l'a déjà dit. Si les phrénologistes avaient distingué entre la matière et la forme de la connaissance, entre l'activité et son objet, ils se seraient aperçus que la forme et l'activité seules sont subjectives; qu'elles seules doivent figurer dans un tableau de l'esprit humain, ou, si l'on veut, des fonctions cérébrales. Il est probable, en outre, que si l'encéphale est pour quelque chose dans l'exercice des facultés, c'est la même partie de cet organe qui fonctionne alors, quel que soit l'objet

auquel elle s'applique. Ce sont donc ces facultés considérées en elles-mêmes, ou abstraction faite de leur objet, qu'il fallait chercher à déterminer, sauf à s'aider pourtant de l'expérience comme d'un moyen, mais sans oublier que le moyen n'est pas la fin. Si l'on avait procédé de la sorte, on n'aurait pas fait deux classes de *l'amativité* et de la *philogéniture :* car je n'aime point mes enfants d'une manière *essentiellement* différente de celle dont j'aime le reste de mes semblables, quoique plus vivement, plus tendrement peut-être. L'amour a toujours le même caractère fondamental, caractère qui a été très-bien rendu par Leibnitz, lorsqu'il l'a défini la jouissance du bonheur d'autrui : *in felicitate aliena delectatio.* La *bienveillance* appartient évidemment aussi à *l'amour,* en sorte qu'il y a une double faute dans la classification de ce sentiment : 1° celle de l'avoir distingué de l'amour ou de l'*amativité* [1]; 2° celle surtout de l'avoir mis dans une catégorie différente. De même, *l'affectionivité,* ou *adhésivité,* ou *attachement,* devait être considérée comme espèce du genre de l'amour. Nous en dirons autant de *l'habitativité* (*concentrativité*), *attachement pour les lieux,* amour de la patrie; excepté qu'elle se rapporte peut-être plus à l'espèce d'amour qu'on appelle *amour de soi,* et qui ne figure sous aucune dénomination propre

[1] Nous ne voyons pas qu'il y eût aucune nécessité de créer et de conserver ces barbarismes, puisqu'on met surtout si peu de précision dans son langage, si peu de soin à définir les termes, à établir leur synonymie.

dans la liste des penchants et des sentiments. Lacune ou inconséquence.

Cette classification a donc le tort logique de mettre les subdivisions sur la même ligne que les divisions; exactement comme si l'on divisait les corps, envisagé sous le point de vue de la consistance, en solides, ligneux, herbacés, fluides, aqueux, gazeux, aériformes, etc.

L'amour de soi comprend également : la *combativité* ou le courage, *l'acquisivité*, et la *sécrétivité* (ou la ruse, la finesse, le savoir-faire). La fermeté rentre à son tour dans le courage. La *destructivité* n'étant qu'un moyen de conservation, ou l'effet d'un besoin, il est évident qu'il fallait la ranger sous le penchant qu'elle tend généralement à satisfaire, la conservation de soi-même. Enfin, la *constructivité* n'est encore qu'un moyen de se conserver chez les animaux qui construisent leurs demeures, leurs piéges, leurs nids, etc., avec intelligence, mais pourtant sans savoir le plus souvent ce qu'ils font, ni pourquoi. La constructivité est tout autre chose chez l'homme; l'ingénieur, le mécanicien, ont l'intelligence parfaite de leur œuvre; ils en connaissent le but; ils le veulent; ils délibèrent sur les moyens d'exécution, choisissent, exécutent, perfectionnent, etc.; ce qui n'est évidemment plus de l'instinct. La même faculté peut donc être classée diversement, suivant les différents points de vue; en sorte que toute classification absolue serait vicieuse.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la détermination, l'énumération et la classification

des facultés intellectuelles. Il est évident, d'après ce qui vient d'être dit, que celles adoptées par les phrénologistes sont peu intelligentes; qu'elles ont tous les vices logiques dont elles sont susceptibles: elles sont ici redondantes, là insuffisantes; ici la conséquence, quelque éloignée qu'elle soit, est mise sur la même ligne que le principe; là le principe est oublié et la conséquence énoncée; ailleurs c'est le contraire; dans un autre endroit, on détache la conséquence de son principe pour la rejeter beaucoup plus loin, brisant ainsi sans scrupule l'analogie des faits et des idées. Que serait-ce si, au lieu de nous borner à l'examen des neuf penchants ou instincts, nous examinions les vingt, trente, trente-cinq, etc., facultés que les phrénologistes distinguent? Nous aurions surtout beau jeu si nous voulions soumettre à un examen quelque peu sévère la classification des facultés intellectuelles. Nous ferions ressortir sous mille faces le chaos de cet arrangement apparent, plus digne du hasard que de la réflexion. Mais qu'il nous suffise d'avoir jeté un coup d'œil sur la première classe, la plus facile de toutes, celle des instincts, d'en avoir fait la réduction, et qu'il nous soit permis de conclure à plus forte raison sur les vices des autres classes; seulement, nous ferons remarquer encore à ce sujet que nous aurions pu contester que telle faculté appartienne plutôt à la classe des penchants ou des instincts, qu'à celle des sentiments.

Sur quoi, maintenant, s'est-on fondé pour diviser ainsi les aptitudes de l'ame? Ce n'est point sur un examen sévère, analytique et approfondi des phé-

nomènes de conscience; mais sur le langage vulgaire, sur les observations de famille, de société, sur l'exemple des biographes, des naturalistes et des physiciens. Est-il donc bien rationnel d'ouvrir un dictionnaire de la langue usuelle pour y trouver un système et surtout une classification des facultés de l'ame? Et si l'on voulait prendre cette marche, ne fallait-il pas y mettre un peu plus du sien, puisqu'on prétendait faire une théorie? Et puis, suffirait-il donc que l'homme regardât pour cesser de voir et de bien voir? Pourquoi donc préférer la nomenclature vulgaire, indéterminée et n'ayant aucun caractère scientifique, à la nomenclature des philosophes, qui font depuis si long-temps de l'esprit humain l'objet de leur étude? Les tables des philosophes, nous dit-on, ne se ressemblent point. — Mais la différence ne serait-elle pas plus apparente que réelle? Et quand même il y aurait au fond des différences sérieuses, n'avait-on pas la faculté de les juger, et de systématiser soi-même à son gré? Si c'est là précisément ce qu'on a voulu éviter, par je ne sais quel motif, n'est-on pas tombé en tout cas dans un bien plus grave inconvénient logique que celui qu'on a peut-être voulu éviter? Une systématisation, eût-elle été imparfaite en quelque point, n'aurait-elle donc pas été préférable au complet désordre dans lequel on est tombé, en recueillant empiriquement de la main du sens commun, qui fait les langues vulgaires, mais qui ne fait point de science, une liste des facultés qu'il n'a ni analysées, ni énumérées, ni classées? Les apparences

sont tout le champ d'observation du sens commun; il les note toutes peut-être; mais il ne s'occupe guère de la question de savoir si la diversité est réelle, si la réduction ne serait pas possible : c'est là l'affaire de la science, de la réflexion, et nullement de la spontanéité du sens commun.

J'en dis autant des observations faites au sein de la famille sur les dispositions diverses de ses membres. Quant aux biographes, ils n'ont point à tracer le tableau des aptitudes intellectuelles en général, mais à mettre en saillie celle de l'individu dont ils s'occupent. Cet exemple serait tout au plus bon à citer dans l'anthropologie spéciale; mais, loin qu'il puisse servir dans la détermination des facultés fondamentales, il doit au contraire être évité. Il ne s'agit plus là, en effet, de caractéristique particulière, d'individualité, mais bien de généralité. C'est abusivement aussi que l'on se prévaut de l'exemple des naturalistes, qui, dit-on, « n'ont regardé comme facultés fondamentales dans les animaux que celles qui font saillie dans leurs mœurs, et les caractérisent d'une manière prononcée : » car ce n'est point en partant de leurs mœurs, mais bien de caractères organiques, qu'ils les ont classées; les mœurs des animaux ne forment dans l'histoire naturelle qu'un accessoire. S'il s'agit, au contraire, de déterminer les facultés fondamentales de l'homme, ce sont ces facultés mêmes qu'il faut étudier, pénétrer, comparer, réduire, classer, comme le naturaliste fait sur les corps organiques : autrement, on prendrait l'accessoire pour le principal. D'ail-

leurs, dans l'indication des mœurs des animaux, le naturaliste ne fait pas autrement que le philosophe qui dépeint celles de l'homme. Il y a mieux : c'est que le naturaliste ne juge et ne nomme les mœurs des animaux que par analogie à celles de l'homme même. Mais quand le philosophe veut arriver à quelque chose de fondamental en fait d'aptitudes humaines, il doit laisser là le concret, c'est-à-dire l'application des facultés à tel ou tel objet, par exemple la passion pour telle ou telle chose, et ne porter son attention que sur ce qui constitue l'essence, la forme de toute passion, quel qu'en soit l'objet. Il fera de même pour l'instinct : il en oubliera le but, ou s'il en tient compte, ce ne sera pas pour déterminer le phénomène général de l'instinct, mais seulement pour en faire saisir le jeu dans le mouvement de la vie ; ce qui est tout autre chose. Enfin, il est une troisième raison pour laquelle le naturaliste, en parlant des mœurs des animaux, ne peut pas s'occuper des facultés fondamentales : c'est que les signes d'intelligence que donne l'animal ne correspondent pas à des facultés qui seraient nécessaires à l'homme pour faire ce que fait l'animal ; et le naturaliste sent fort bien qu'il se tromperait lourdement s'il faisait imaginer, raisonner, calculer le castor et l'abeille. Il ne parle donc point, et avec raison, de la *mémoire de cet animal,* de son *imagination* créatrice, de sa force de tête dans les combinaisons des nombres, dans les *raisonnements* que nous serions obligés de faire pour résoudre théoriquement les problèmes que l'animal résout

pratiquement, instinctivement. Donc le phrénologiste qui procède comme le naturaliste, se fonde sur une ressemblance qui n'existe pas, et ne tient aucun compte d'une différence réelle, et qui doit être pour lui une raison d'agir autrement s'il veut dresser une table des facultés fondamentales.

A supposer, d'ailleurs, que les groupes des facultés que les phrénologistes appellent fondamentales s'exerçassent plus particulièrement au moyen d'une certaine partie de l'encéphale, et que la même faculté présentât le même phénomène organique quel qu'en soit l'objet, par exemple la faculté des rapports appliquée aux couleurs, aux sons, à la matière comme étendue résistante, à l'espace et aux constructions géométriques qu'on y peut concevoir, — n'aurait-il pas été convenable cependant de rechercher ce qu'il y a de commun, de véritablement fondamental entre toutes ces facultés, ou plutôt entre toutes ces applications diverses de la même faculté? N'aurait-on pas été conduit de cette manière à ne point trop isoler les conditions organiques de l'exercice de ces facultés, à conserver dans leur distribution encéphalique le rapport local qu'exige leur analogie psychologique? Une bonne classification n'était d'ailleurs possible qu'à cette condition. Il en est de même de l'assignation des régions ou des zones dans l'encéphale. Il est évident, en effet, qu'il n'y a point de région assignable sans classification des facultés; en d'autres termes, qu'il n'y a sans cela ni unité, ni système, ni science possible: car

ce que je dis de l'analogie d'une faculté et d'une autre dans une même classe, je le dis des classes entre elles. Si l'on avait satisfait à cette condition logique, on n'aurait point isolé aussi absolument qu'on l'a fait l'action d'une partie de l'encéphale de telles autres parties du même organe; et quoique le foyer d'action eût pu être ici ou là, le retentissement aurait été général, tantôt plus étendu, tantôt plus fort, tantôt plus faible; sensible tantôt dans une direction, tantôt dans une autre. Il y aurait eu alors unité dans l'organe comme dans la pensée, comme dans le moi; il y aurait eu ce *consensus* que regrette avec raison Broussais. Voilà, ce nous semble, comment aurait dû être conçu un système de phrénologie qui aurait voulu avoir quelque apparence de logique et de science. Mais la fondamentalité ne se trouve qu'au bout de la plume des phrénologistes, et nullement dans leur travail.

Mais il est temps de dire, en effet, que les phrénologistes n'ont point dressé une table des facultés fondamentales, quoiqu'ils aient cru et voulu le faire. Rien ne serait plus facile que d'en donner la démonstration : que l'on s'attache, par exemple, à leur liste des facultés intellectuelles proprement dites, et l'on verra que toutes, ou presque toutes, désignent des opérations qui sont le résultat et comme la résultante de plusieurs facultés, ou forces premières qu'ils ne signalent pas, ou l'application d'une même faculté à des objets divers. —Il ne faut donc rien chercher de fondamental ni de simple dans leur liste des facultés : tout ou

presque tout y est encore présenté à l'état secondaire, consécutif, à l'état de synthèse primitive dans lequel nos facultés nous apparaissent d'abord dans leurs opérations. Qu'ils ne s'y trompent pas pourtant : si « le physicien, sur l'autorité duquel ils s'appuient encore, ne dit point, pour faire connaître l'or, qu'il est un corps étendu, impénétrable, divisible, pesant, etc.[1], » ce n'est pas, certes, que l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité, ne soient pas la base nécessaire des autres qualités de ce corps comme de tout autre ; ce sont là, au contraire, les qualités fondamentales de l'or, comme matière, comme corps ; celles précisément dont s'occupe, au contraire, le physicien proprement dit, laissant l'étude particulière de ce métal aux autres branches de la science de la nature. — Les philosophes, à l'exemple des physiciens, s'attachent à ce qu'il y a de primitif et de simple dans l'ame humaine, aux facultés véritablement fondamentales, et non à ces *attributs communs*, à ces facultés composées, accessoires et de second ordre qu'admet le phrénologiste[2].

Revenons maintenant à Broussais. Il nous dit, p. 9 : « L'empire de la volonté est si remarquable, qu'il est obéi avec la rapidité de l'éclair : on veut lever le bras, on le lève ; on veut diriger sa pensée sur un objet, elle y est aussitôt dirigée... Qui put voir dans l'antiquité quelque chose du ressort de la matière dans ce phénomène ? Personne :

[1] Précis analytique, pag. 124.
[2] *Ibid.*, pag. 123 et 124.

alors on supposa un être immatériel qui commandait à la matière, et ce souverain fut nommé esprit, ame, Psyché. Enfin, l'esprit humain ayant acquis quelques connaissances anatomiques, on s'aperçut que le principe immatériel résidait dans le cerveau. Une observation bien concluante suffisait d'ailleurs pour le démontrer : une fois la tête coupée, Psyché perdait ses droits, etc. » Que prétend-on conclure de là? Que le cerveau est une condition pour que la volonté soit exécutée dans les membres? soit. Mais si l'on va jusqu'à dire que c'est le cerveau qui veut, je proteste : car c'est au moins la question. On ferait donc une pétition de principe en raisonnant de la sorte, et pourtant on a l'air de l'insinuer. Quant à la tête coupée qui fait perdre à Psyché ses droits, en faisant conclure que l'ame est dans le cerveau, ce n'est qu'une plaisanterie : car si la conclusion était bonne, elle serait aussitôt détruite par mille autres, puisqu'on meurt aussi par suite de la résection ou de la lésion de bien d'autres parties, et en tout cas, par suite de l'évacuation trop abondante du sang. Tout ce qu'on pouvait conclure, ce n'était pas que l'ame était dans le cerveau, mais seulement que ses opérations s'y manifestent plus particulièrement : tout le reste est ou ridicule, ou absurde même, puisqu'il implique que ce qui n'a pas d'étendue occupe un lieu quelconque. Mais passons, et ne faisons pas nous-même de pétition de principe. Si nous rencontrons dans cet examen la négation formelle de l'ame comme principe distinct du corps, nous serons alors à temps

de demander la preuve de cette assertion négative.

L'éloquent professeur nous dit ailleurs, p. 15, que « l'amour, l'aversion, l'affection, la répugnance, etc., sont des phénomènes nerveux. » Est-ce à dire que dans le fait même d'aimer ou de haïr il y ait action des nerfs? Je ne le nie point, mais à charge qu'on le prouve : car les phénomènes nerveux observables pourraient bien n'être que des antécédents ou des phénomènes consécutifs à celui-là même qui constitue l'amour ou la haine. Je vais plus loin, et je soutiens que quand même il y aurait là intervention, action des nerfs, ce qu'on ne démontre nullement, ici du moins, il resterait toujours à savoir si les nerfs sont cause efficiente ou cause instrumentale. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que le *moi* n'est pas les nerfs, que c'est lui qui aime et qui hait, et que l'amour et la haine ne pourraient proprement s'appeler des phénomènes nerveux qu'autant qu'ils seraient purement du domaine de l'irritabilité, du domaine de la phénoménalité externe. Or Broussais convient qu'il n'en est rien. « Ces phénomènes nerveux, dit-il, n'ont point d'existence matérielle. » Quelle existence ont-ils donc? Ou n'en ont-ils aucune? L'alternative est pressante, et je ne sais trop comment on en sortirait conséquemment.

Le reste de cette première leçon est consacré à l'histoire de l'*idée*, histoire qu'il y aurait trop de sévérité de notre part à contrôler historiquement et psychologiquement. Nous n'en dirons donc rien, d'autant plus que ce point est assez étranger à la

question qui nous occupe. Nous ferons remarquer seulement que l'auteur fait à la phrénologie (p. 19) un honneur qui ne lui appartient ni logiquement ni historiquement.

III.

EXAMEN DES PRINCIPAUX DÉTAILS DE LA DOCTRINE PHRÉNOLOGIQUE.

Nous avons vu précédemment que les phrénologistes ont assez mal défini leur science; que la méthode qu'ils ont suivie pour déterminer les facultés de l'esprit est très-peu rationnelle; que leur résultat est par conséquent empirique, arbitraire, et que leur classification ne vaut guère mieux que leur définition et leur divison. Nous pourrions donc nous en tenir là, si notre but n'était que d'apprécier la solidité du système, tel du moins qu'il a été construit jusqu'ici; mais, comme nous examinons aussi un ouvrage dans ses principaux détails, et que nous voulons d'ailleurs acquérir le droit d'en contester les points hasardés ou qui nous paraîtront faux, il est nécessaire que nous suivions l'auteur d'assez près pour ne pas laisser échapper le fil de ses idées : autrement, notre critique ou deviendrait impossible, ou pourrait tomber à faux. La vérité et la justice nous obligent donc à une étude scrupuleuse et suivie. Cependant, comme les vues générales que nous avons examinées précédemment renferment un grand nombre de raisonnements ou de vues de détail que nous rencontrerons dans le développement de la doctrine,

nous ne répèterons ni la thèse ni l'antithèse, nous en rapportant sur ce point au jugement et à la mémoire du lecteur. Ce qui a été dit d'une manière générale ne sera donc pas reproduit en particulier, autant du moins qu'il nous sera possible. Plus donc nous avons été long jusqu'ici, plus nous pouvons espérer d'être court à l'avenir.

Dans sa seconde leçon, Broussais parle un peu des différentes facultés de l'ame: on croirait qu'il a voulu exposer un système de psychologie empirique à sa façon, s'il y avait un peu plus d'ordre dans cette partie de son ouvrage. Nous reviendrons plus tard sur l'ensemble; voyons maintenant les détails.

Il parle d'abord de l'instinct; il ne le définit point, mais il cherche à en donner une idée par divers phénomènes qui ne sont que la conséquence immédiate d'une douleur : tels sont les cris que nous fait pousser une piqûre, les coliques et les mouvements qui accompagnent une indigestion, etc. (p. 31). Mais ce n'est point là du tout ce qu'on est convenu d'appeler instinct : c'est confondre les signes de la sensation, leurs manifestations extérieures, avec l'impulsion intérieure qui nous pousse à certaines fins inconnues de nous. Je ne dis point que l'instinct ne puisse pas se mettre en jeu à la suite de la réaction dont nous parle l'auteur, mais seulement que cette réaction n'est pas encore de l'instinct. N'y a-t-il en effet dans l'enfant qui tète qu'un mouvement vague et nullement approprié à une fin?

L'auteur admet trois mobiles successifs d'ac-

tion : l'instinct qui détermine les premiers mouvements; les sentiments qui viennent s'ajouter à l'instinct; et enfin la connaissance. La volonté, dit-il, finit par agir d'après ces trois moteurs, tandis que dans les premiers temps de la vie, elle n'agit que par un, puis par deux. Mais est-il bien vrai, d'abord, que les mouvements instinctifs soient du domaine de la volonté? Ensuite, ces mouvements excluent-ils la sensation? n'en sont-ils pas plutôt une conséquence, ainsi que l'insinue l'auteur (cf. pag. 31 et 32)? S'ils en sont la conséquence, le premier mobile n'est donc pas l'instinct, mais bien la sensation. Entend-on par sentiment autre chose que la sensation? et prend-on ce mot dans le sens ordinaire? Soit; mais alors, il a pour antécédent éloigné la perception, et pour antécédent immédiat les conceptions qui en sont la condition. Il n'est donc pas antérieur à la connaissance, comme on nous le dit. En effet, qu'est-ce que le sentiment de l'amour dans l'enfant? d'où vient-il? N'est-il pas la conséquence de l'idée de la bienfaisance dont cette faible créature se conçoit le terme, et qu'elle rapporte à celui qu'elle affectionne? Mais ne faut-il pas, pour que tous ces phénomènes intellectuels et moraux puissent avoir lieu, que la perception des choses extérieures existe, qu'elle se soit même exercée depuis longtemps? Il nous suffit, pour réfuter les phrénologistes sur ce point, de leur propre aveu : car ils nous disent que « les premiers moteurs des instincts, comme ceux des sentiments et de la réflexion, se trouvent toujours dans les perceptions,

qui résultent des sensations (p. 64.) » Il est faux, du reste, que les perceptions résultent des sensations, bien qu'elles leur soient souvent consécutives. Comment, maintenant, concilier ce passage avec ce que l'auteur dit des animalcules infusoires, auxquels il accorde le sentir et le mouvoir instinctif, leur refusant, suivant toute apparence, la perception (p. 53, 54)? Et puis, à propos de quoi l'auteur soutient-il ici une thèse en faveur de la vérité objective, de la perception extérieure, de l'existence de la matière? Est-ce que la phrénologie ne serait vraie que dans l'hypothèse de cette existence? Mais on n'admettrait que le fantôme de la matière, que tout s'expliquerait de même; car les mêmes apparences auraient lieu.

Passons pourtant, et voyons si notre savant médecin sera plus habile en métaphysique qu'en psychologie, et même en phrénologie. « Qu'est-ce que l'idée de corps? se demande-t-il (p. 32). » La réponse est bien simple : c'est l'idée de corps, ni plus, ni moins. Ce n'est donc pas là sans doute ce que l'auteur veut se demander. Quoi qu'il en soit, il ne répond pas immédiatement à cette question; il dit d'abord que l'enfant a vécu et agi long-temps avant d'avoir cette idée. Le fait contraire a pour lui toutes les vraisemblances, à moins que l'on ne soutienne que le paysan qui meurt sans s'être jamais demandé quel est le rapport de la perception des corps aux corps eux-mêmes, n'a jamais eu l'idée de corps. En effet, si l'auteur n'entend pas par-là l'idée réfléchie, nous ne pouvons nullement partager son avis. Mais s'il entend l'idée réfléchie,

nous ne pouvons alors approuver son langage; car il est faux de dire absolument que l'enfant ne perçoit pas pendant long-temps. Qu'est-ce donc que l'idée de corps? Ce n'est point une image, nous répond-on, sans doute avec le docteur Reid, qui n'était point un phrénologiste (p. 33). — Qu'est-ce donc enfin? C'est une *perception* (p. 34). — Mais nous ne sommes guère plus avancés avec les perceptions qu'avec les images; il reste toujours à expliquer le rapport de la perception aux choses perçues, ou à le déclarer absolument inexplicable. Ce n'est pas tout, en effet, de dire avec Reid, même sans le nommer, que la perception est immédiate, qu'il n'y a pas d'image qui soit comme le lieutenant de la chose dans l'esprit. La question reste tout entière; seulement une mauvaise réponse a été écartée, et c'est quelque chose, beaucoup même si l'on veut; mais je n'accorderai jamais à aucun docteur, quelle que soit la faculté dont il ait pris le bonnet, que ce soit tout. Non certes, ce n'est pas tout; et les sophistes de la Grèce, qui donnèrent tant à faire au bon sens parfois subtil de Socrate, le savaient déjà avec une conscience bien plus nette que beaucoup de nos savants. Broussais se contente, pour toute preuve de l'existence des corps, de dire que l'opinion qui les rejette lui paraît absurde (p. 38). Nous sommes bien de son avis; mais quand il va jusqu'à dire qu'il n'y a pas de *moi* sans corps (*ibid*), et lorsqu'il veut identifier l'un avec l'autre, alors nous ne pouvons nous empêcher d'être plutôt pour Descartes que pour lui. Il est faux, en effet, que le *moi* soit le corps; et

quand l'auteur, pour appuyer son assertion, dit qu'on n'en a jamais vu sans corps et sans perception de corps (*ibid*), il raisonne on ne peut moins logiquement ; il suffit, pour s'en convaincre, de mettre le raisonnement en forme : « Le moi n'existe pas sans le corps et sans perception de corps... donc il n'est pas distinct du corps. » Ce raisonnement est faux matériellement et formellement, comme disent les logiciens. En effet, 1° le principe est précisément ce qu'il s'agit de prouver. 2° Quand même il n'y aurait pas de *moi* qui ne fût soumis, dans l'ordre actuel, aux conditions corporelles dont on parle, il ne s'ensuivrait nullement que le moi et le corps sont une seule et même chose, ni même qu'ils soient nécessairement unis. La conclusion est donc plus étendue que les prémisses. 3° Lors même qu'on n'en aurait pas *observé de pareils,* il ne s'ensuivrait pas qu'il n'y en ait point, et moins encore qu'il soit impossible qu'il y en ait. 4° S'il était vrai qu'il n'y en eût pas, il le serait qu'il n'y a pas de Dieu, ou que Dieu est corporel, ou que c'est un être sans personnalité, sans connaissance de lui-même ; il s'ensuivrait qu'il n'y a pas de vie future, ou que l'ame y est nécessairement inséparable du corps. 5° Il est faux qu'on n'en ait pas observé de pareils : tous les *moi* possibles s'observent distincts de la matière, quoique leurs perceptions externes se rattachent essentiellement à la matière. Mais nous aurons occasion de revenir sur cette question intéressante, et de couler à fond, nous l'espérons du moins, la question du matérialisme et du spiritualisme. Ce que nous ve-

nons de dire suffit pour faire voir que la métaphysique de notre auteur n'est pas très-puissante, et que ses opinions n'ont pas une base bien ferme.

Voyons si sa psychologie sera plus forte. Il définit la mémoire : « la prolongation ou la reproduction des perceptions » (p. 35). Voilà donc un phénomène qui est indifféremment la prolongation ou la reproduction d'un autre. Mais est-ce donc la même chose? La perception prolongée est-elle la perception reproduite? Un son qui se prolonge est toujours le même numériquement; un son reproduit n'est plus le même que par rapport à la qualité, mais il est différent du premier quant au nombre. On ne peut donc donner comme synonymes ces deux choses : c'est l'une ou l'autre, mais non pas l'une et l'autre, et surtout l'une n'est pas l'autre. Et comme la proposition est composée, puisqu'il y a deux attributs divers, il s'ensuivrait que la mémoire peut être définie de deux manières essentiellement différentes; ce qui ne serait possible qu'autant qu'elle aurait deux natures tout-à-fait diverses, si diverses qu'elles seraient aussi incompatibles que l'unité et la dualité dans un sujet unique. Les définitions de Broussais sont donc aussi peu logiques que ses raisonnements.

Ce n'est pas tout : cette définition serait irréprochable quant à la forme, qu'elle pourrait bien ne rien valoir encore quant au fond. Je ne sais si l'auteur sait d'où elle vient; elle descend en droite ligne de Platon par Condillac. En effet, mettez le mot *perception* à la place de celui de sensation, et vous aurez la sensation continuée de Platon. Con-

dillac détermine cette définition en ajoutant les mots : *mais affaiblie*. Cette vieille définition de la mémoire est préférable à celle de Broussais : 1° en ce qu'elle est plus étendue, puisqu'elle embrasse les sensations proprement dites et les perceptions; 2° en ce qu'elle n'est pas contradictoire comme la sienne; 3° en ce que le mot *continuée* vaut mieux que le mot *prolongée;* 4° en ce que la détermination ajoutée par les modernes à la définition de Platon, détermination dont Broussais n'a pas tenu compte, répond pourtant à un fait, savoir celui d'une intensité moindre dans le souvenir que dans la sensation. Mais ce qui a jeté Broussais dans la première de ces erreurs, c'est que tout en distinguant, peut-être avec les Ecossais, la sensation de la perception, il ne s'est pas aperçu que la définition de la mémoire devait être assez large pour qu'elle comprît tout le défini. Les raisons des autres vices de la définition de Broussais tiennent à son peu de connaissance des faits animiques, et à un défaut de netteté d'esprit et de rigueur logique qui se remarque très-souvent dans ses écrits. Il faut convenir, et la suite de cet examen nous fournirait mille occasions de répéter cette réflexion, que si « la phrénologie est nécessaire pour mettre un terme aux divagations des psychologues » (p. 40), la phrénologie s'acquitte mal de sa mission. Si nous voulons absoudre la phrénologie, la faute retombe alors de tout son poids sur les phrénologistes. Il ne tient pas à eux, à ce qu'il paraît, que l'étude de l'esprit humain ne retombe

dans le chaos d'où les efforts de plusieurs siècles ont commencé à la tirer sans la phrénologie.

Mais Broussais aurait eu la sage modestie de prendre littéralement l'ancienne définition de la mémoire, que nous pourrions encore l'inquiéter dans cette position traditionnelle. Il est faux en effet que le souvenir d'une sensation ne soit que cette sensation continuée. Cette erreur, pardonnable à l'antiquité, ne peut plus avoir cours aujourd'hui que les faits sont un peu mieux observés. Si nous ne craignions pas de nous répéter, nous établirions de nouveau que les sensations, les perceptions, ont un côté intelligible, et que c'est dans ce fait que gît tout le matériel du souvenir.

La polémique de l'auteur contre Hume, Berkeley, et les idéalistes en général, est d'une extrême faiblesse ; c'est une simple protestation; il n'y a pas, à ma connaissance, de psychologue qui n'ait dit quelque chose de plus fort sur cette thèse. Toutes les tentatives d'argument de l'auteur sont d'une impuissance palpable. Qui ne voit, par exemple, que « les mouvements, les actes de la vie, soit instinctifs, soit dictés par le sentiment, etc. » (p. 40), ne prouvent nullement l'existence des corps, comme l'auteur paraît le croire, puisque, dans l'hypothèse de l'apparence phénoménale extérieure sans matière, ces mouvements, ces actes, seraient absolument la même chose? Et si l'on nous dit que c'est une conviction, et que cette conviction explique nos actions, nous n'en disconviendrons pas, mais nous soutiendrons toujours que ce n'est point

là une réfutation de l'idéalisme, une démonstration de l'existence des corps. On a beau dire encore que la perception est un fait primitif inexplicable, etc., tout idéaliste en conviendra; mais il niera que ce fait, que cette perception, contienne la réalité objective, la suppose même nécessairement. L'auteur aurait dû s'apercevoir que tous ces raisonnements ne prouvent rien, et que l'existence des corps reste une hypothèse, mais une hypothèse du sens commun, une hypothèse de l'humanité, que la phrénologie est certainement très-impuissante à convertir en certitude démonstrative.

Revenant ensuite aux sentiments, Broussais dit « qu'ils se développent dans l'homme dès qu'il devient un être social..., que c'est uniquement par un besoin senti qu'il devient tel,... qu'il apprend à aimer (p. 36 et 37);... que les sentiments ont la même origine que les instincts, quoiqu'ils soient plus élevés (p. 40 et 41). » Il semblerait, d'après cela, que le développement des sentiments sociaux est une conséquence de la sociabilité. N'en serait-il pas plutôt le principe? En effet, qu'est-ce qui rend l'homme sociable par le cœur, si ce ne sont pas les sentiments? Y aurait-il même sociabilité concevable sans eux? Il faut donc renverser les termes de ce rapport; ou plutôt, il ne faut mettre ni la sociabilité avant les sentiments, ni les sentiments avant la sociabilité; il y a effectivement entre ces deux choses simultanéité de fait, quoique sous le rapport logique il y ait priorité de la part des sentiments. — L'auteur n'admet que des sentiments

sociaux ; et pourtant le sentiment du beau et celui du vrai ne sont pas des sentiments sociaux. — Mais passons : on n'est pas tenu à être complet quand on procède empiriquement et sans méthode. — N'y a-t-il pas une contradiction à présenter d'un côté les sentiments comme conséquence de la sociabilité, et à dire, d'un autre côté, que c'est par un besoin senti que l'homme devient sociable? Et puis, un besoin qui ne serait pas senti, serait-il donc un besoin? Est-il bien sûr aussi que l'on apprenne à aimer? N'est-ce pas comme si l'on disait que l'on apprend à sentir? N'est-il pas plus vrai de dire que le sentiment ne s'apprend pas, mais qu'il se développe et s'épure? Cette réflexion est ici d'autant mieux placée, que l'auteur reconnaît aux sentiments la même origine qu'aux instincts. Ce n'est pas cependant que nous partagions cette seconde opinion; nous pensons, au contraire, que l'instinct appartient plutôt à la vie physique, et quant à son origine et quant à son but; tandis que le sentiment part de la raison, et appartient ainsi plus spécialement à la vie rationnelle. Cela est si vrai, qu'à moins de tout confondre, on reconnaîtra plus particulièrement l'instinct dans l'animal, et le sentiment dans l'homme. C'est précisément à cause de cette différence d'origine, qu'on peut dire, avec l'auteur, que le sentiment est plus élevé que l'instinct.

Si du sentiment nous passons à la réflexion, pour ne point nous écarter de la marche suivie par notre auteur, nous ne pourrons reconnaître avec lui que la réflexion, quelque sens usité que l'on donne à

ce mot, n'ait pour but que la réaction sur les corps extérieurs (p. 42). En effet, son but de droit est probablement le résultat qu'elle sert à obtenir réellement. Or, à prendre le mot dans le sens le plus large, la réflexion, qui n'est alors que de l'attention, a pour conséquence plus d'étendue, de profondeur et de clarté dans les connaissances, de quelque nature qu'elles soient, empiriques ou rationnelles pures. Prend-on, au contraire, le mot dans son acception propre et restreinte : alors la réflexion indique essentiellement l'action de détourner l'esprit des choses extérieures, pour le porter sur les phénomènes internes, sur les faits de conscience. En aucun sens donc, le but de la réflexion, tel que l'assigne Broussais, n'est soutenable.

Comparant ensuite l'influence des instincts, des sentiments et de l'intelligence sur les actions de l'homme, Broussais conteste la souveraineté à l'intelligence, qu'il confond tout à la fois avec l'intellect, l'esprit, l'ame, la personnalité, puisqu'il lui donne tout cela pour synonyme (p. 44). Mais il oublie que cette souveraineté peut être envisagée sous bien des points de vue. S'agit-il, en effet, de la connaissance des choses : l'intelligence seule peut la donner ; car l'instinct ne sait ce qu'il fait, ni le sentiment ce qu'il est et ce qu'il veut. S'agit-il d'une règle de conduite dans le cercle des actions où la liberté est appelée à s'exercer, que ces actions aient pour but, soit le bien physique de l'agent, soit le bien moral : incontestablement encore, la direction appartient à l'intelligence, à la raison.

Voilà sa souveraineté inaliénable, imprescriptible; l'intelligence n'est point un souverain qui se laisse détrôner; elle peut être surprise, égarée par les suggestions des penchants, mais jamais elle ne peut perdre sa prérogative. Elle n'a point affaire à des sujets de même espèce qu'elle, et qui soient aussi capables qu'elle de porter sa couronne; elle commande toujours de droit, sinon de fait, à des mouvements qui sont d'origine sensible et animale, tandis qu'elle est d'extraction divine. Mais soyons sobres de langage figuré : car on ne manquerait pas de nous répondre qu'il ne prouve rien, bien qu'il serve quelquefois à mettre la vérité en lumière.

Passant ensuite à la division de l'intelligence, l'auteur, sans distinguer les trois grandes capacités intellectuelles primitives, savoir : celle de connaître les phénomènes extérieurs; celle de connaître les phénomènes internes; et enfin celle des connaissances ou idées pures, semble prendre pour base de son travail celui de Condillac sur les facultés. Or, on sait que Condillac et ceux qui l'ont suivi, ont méconnu les trois points de vue fondamentaux que nous venons de signaler, et ne se sont attachés qu'aux facultés secondaires, qui supposent des conséquences tout acquises au moyen d'autres facultés sans doute, et qui ne sont que comme des metteuses en œuvre des matériaux fournis par les facultés primitives. Ces facultés sont : l'entendement, qui comprend l'attention, la comparaison, le jugement et le raisonnement. Passant ensuite aux facultés actives, que Condillac range sous le

titre commun de volonté, de même qu'il avait rangé les facultés intellectuelles sous le titre commun d'entendement, l'auteur s'occupe, d'après son maître, du désir, de la préférence, de la volonté et de la liberté. Mais, il faut le dire, les modifications apportées par le disciple à la théorie du maître, si maître il y a, sont malheureuses. Ce n'est plus cette précision de langage, cette clarté, cette détermination en apparence si nette des idées, cette classification si facile, si spécieuse, cette génération des phénomènes les uns des autres, et par conséquent cette unité des facultés qui se développe et se transforme comme d'elle-même sous l'habile main du prestidigitateur psychologue. En sorte que, soit pour les détails, soit pour l'ensemble, il faut laisser là le disciple avoué de Gall, et retourner à celui de Locke; il faut laisser là la phrénologie, et s'adresser de nouveau à la psychologie, même à cette vieille psychologie dont l'édifice scientifique a été pourtant miné de nos jours en plus d'un endroit. Mais cet édifice en ruines est encore mille fois préférable, je le répète, à l'échafaudage informe qu'on essaie d'y substituer. Il me serait facile de justifier mon jugement, si je voulais soumettre à un examen quelque peu scrupuleux tout ce que dit Broussais des différentes facultés dont je viens de faire l'énumération. Maïs j'ai déjà dit que ce scrupule serait trop de sévérité: je ne m'attacherai donc qu'aux points qui touchent de plus près aux questions du rapport entre le physique et le moral, me contentant, pour tout

le reste, de signaler, le plus brièvement possible, les erreurs les plus saillantes.

« Les phrénologistes, dit notre auteur, font observer que l'attention est une faculté générale, commune à tous les organes cérébraux : car on n'a point d'attention sans objet, etc. » (p. 45). Il y a là deux choses, l'une vraie, l'autre fausse ou du moins équivoque. Les phrénologistes n'ont l'initiative que pour la seconde : car il y a long-temps que les psychologues regardent l'attention comme une faculté universelle, comme l'activité intellectuelle exprimée en un seul mot. Il n'était pas question de phrénologie encore, si nous ne nous trompons, lorsque Laromiguière, pour ne citer que lui, réduisit toutes les facultés intellectuelles à l'attention. Quant à la seconde partie de l'observation des phrénologistes, la seule qui leur appartienne, savoir que l'attention est commune à tous les organes cérébraux, elle est fausse : le fait est que l'attention, loin d'être commune aux organes, n'appartient à aucun d'eux; elle n'est pas plus propre au cerveau que l'activité à la matière, que le moi n'est le cerveau lui-même; ce qui donne son attention, c'est le moi, pas autre chose. Et quand même le cerveau serait une condition de l'attention, ce que nous ne voulons pas contester, il serait toujours faux de dire que c'est le cerveau qui est attentif. Langage impropre, confusion d'idées essentiellement distinctes, ou tendance volontaire à les confondre. Il y a de plus un vice de raisonnement dans la preuve qu'on prétend donner de ce fait. On dit en effet, et par

manière de confirmation : « Car on n'a point d'attention sans objet. » Qu'entend-on d'abord par objet? Sont-ce des objets extérieurs? Mais à ce compte, on ne pourrait donner son attention à des conceptions, à des idées purement rationnelles? Le fait est pourtant qu'on ne donne immédiatement son attention qu'à des idées, de quelque ordre qu'elles soient. Et puis, de ce qu'on ne donnerait son attention qu'à des objets, pourrait-on dire : « Donc cette faculté est commune à toutes les parties du cerveau? » Voilà pourtant comme notre auteur raisonne! Voilà pourtant des paralogismes qu'on écoute, qui séduisent, et qu'on applaudit! O excellente et admirable jeunesse! — Ce n'est pas là le seul raisonnement vicieux de l'auteur, nous en trouverions mille de cette force dans Broussais. En lisant ce livre, et le traité de l'*Irritation et de la Folie,* nous nous sommes demandé plus d'une fois d'où venait à l'auteur sa réputation de logicien, de dialecticien, et même d'écrivain. Nous en demandons pardon à la mémoire de Broussais; mais nous ne trouvons dans ces deux ouvrages que très-peu de méthode, de force, de précision, d'esprit logique, de dignité dans le style, de profondeur dans la pensée. Nous accumulons ici toutes ces critiques, parce qu'il nous en coûte de les faire, et que nous serons dispensé d'y revenir plus tard.

Quand Broussais fait honneur aux phrénologistes d'avoir reconnu que la comparaison et le jugement sont également dans toutes nos perceptions (p. 45), il les gratifie encore du bien d'autrui. Qu'il assigne le phrénologiste qui a reconnu

ce fait avant cette multitude de psychologues qui ont agité la question de savoir si l'idée précède le jugement ou le jugement l'idée, et qui ont répondu, les uns en donnant la priorité à l'idée, les autres au jugement, et d'autres enfin en reconnaissant la simultanéité de ces deux opérations, de la même manière que la chaleur est en même temps que le feu, quoique le feu en soit la cause. Je serais bien tenté de croire que Broussais trouve d'assez bonnes choses dans le camp ennemi, et qu'il n'est pas fâché d'en doter les siens. Au surplus, il semble borner toutes nos connaissances à la perception, et paraît ignorer complètement la division des jugements en analytiques et en synthétiques, division qui exclut formellement la comparaison dans certains cas, quoiqu'elle existe dans d'autres.

Observons encore qu'il ne vient pas en pensée à Broussais de se demander s'il ne serait pas possible de réduire le nombre de ces facultés; si, par exemple, la comparaison, l'attention même, en sont de véritables; à quels caractères on reconnaît une faculté; à quelle condition elle est primitive ou fondamentale; pourquoi il admet ce nombre plutôt que tel autre; pourquoi on ne voit pas figurer dans sa liste, par exemple, l'abstraction et l'imagination, etc.

Il ne voit dans le raisonnement « qu'une répétition des jugements » (p. 45). — Jamais plus misérable définition du raisonnement a-t-elle été donnée? Quoi! parce que j'aurai répété trois fois le même jugement, j'aurai fait un raisonnement!

Et s'il faut que les trois jugements soient différents, sont-ils donc répétés? D'un autre côté, si ces jugements sont entièrement différents, aura-t-on un raisonnement, puisque la matière de chacun d'eux n'aura rien de commun avec celle des deux autres! Et s'il faut qu'ils soient les mêmes et divers, le tout à certains égards, indiquez donc la mesure de ce rapport d'identité et de diversité. — Passons, et gardons-nous de revenir avec l'auteur à l'attention : laissons-lui dire qu'elle est indépendante de l'intelligence (p. 46); que les raisonnements ne sont pas libres, quoique le moi *préside* aux raisonnements qui se font, etc. (p. 47), proposition vraie en un certain sens, mais qui n'est pas à coup sûr celui de l'auteur. Arrivons avec lui à la volonté.

Nous pourrions tout de suite déclarer que Broussais raisonne ici, bien ou mal, dans l'hypothèse de Condillac, et que tout ce qu'il dit ne peut avoir plus de valeur que cette hypothèse même, à laquelle, du reste, il est loin de rester fidèle. Il veut matérialiser, en effet, le *désir*, la *préférence* et la *liberté*, et par conséquent la *volonté*. Point de liberté dans le désir : le moi n'a sur lui aucun empire (p. 47); il n'en a pas davantage sur la préférence qui suit immédiatement l'impression (p. 47 et 48). Quant à la liberté, il n'y en a pas d'autre que celle d'agir ou de rester en repos (p. 48). Or, il n'est pas difficile de la trouver esclave, même à l'insu de l'homme; et « les philosophes se sont trompés nécessairement (pour *nécessairement trompés*, sans quoi Broussais se tromperait aussi, sur-

tout s'il est philosophe), lorsque, abstrayant la somme de nos facultés intellectuelles, et la réalisant avec les titres d'esprit, d'ame ou de *sensorium commune,* ils en ont fait une espèce de président qui dirige l'entendement, la volonté, les sentiments, et en grande partie les instincts, tantôt d'après son caprice, tantôt d'après sa constitution propre, ses penchants, ses goûts, sa nature en un mot, dont Dieu seul a le secret » (p. 48). — Des philosophes ont sans doute accordé à la liberté plus d'empire qu'il ne lui en revient, mais faut-il imputer à tous cette erreur? Ne serait-il pas juste de distinguer aussi l'empire immédiat de l'empire médiat de la liberté? Parce que le premier n'existerait pas, faudrait-il aussi nier l'existence du second? Et puis, quel rapport cette question a-t-elle avec celle de l'existence de l'ame? Mais supposons la liaison logique. Qu'entend l'illustre médecin par l'abstraction de la somme des facultés? De quoi donc seraient-elles abstraites? L'idée de somme implique au contraire celle d'addition, de concrétion, et nullement celle d'abstraction. Non, il n'y a ici ni abstraction, ni réalisation arbitraire; et les philosophes ont dit une chose au moins que Broussais ne peut nier: c'est qu'il y a en nous quelque principe qui sent, pense et veut. Reste à savoir si ce principe, cette substance, est distincte de la matière, du cerveau, ou si elle ne l'est pas. Nous rencontrerons plus tard l'auteur sur ce même terrain, et c'est là que nous lui demanderons un compte sévère de ses assertions et de ses raisonnements : car c'est la conclusion du livre, ce sera

aussi celle de l'examen auquel nous le soumettons. Nous ne voulons point éparpiller cette partie de notre polémique : elle perdrait en force et en intérêt. Le véritable rapport du principe pensant au sentir, au connaître et au vouloir, n'est pas de *présider* à ces opérations, comme le dit l'auteur, mais bien d'en être le sujet.

L'auteur attaque ensuite la conscience comme le sentiment de la personne ou du moi, et prétend que la conscience a des absences, des intermittences (p. 48 et 49). Nous répondons que la conscience n'est point la connaissance du moi substantiel, mais uniquement du moi phénoménal; que par conséquent, lors même que la conscience aurait des défaillances, on n'en pourrait conclure que la cessation de la phénoménalité interne, et nullement la cessation d'être du principe pensant lui-même. Nous répondons enfin que ces défaillances, ces intermittences de la conscience, ne sont qu'une hypothèse indémontrable, puisqu'elles ne se fondent que sur le fait que la mémoire n'atteste rien de ces états. Or, un simple défaut de témoignage de la mémoire ne permet pas de conclure l'absence de tout fait interne : autrement, il faudrait que l'état de vacuité de l'ame fût lui-même un fait positif susceptible d'être perçu et retenu; or, ce n'est qu'un fait négatif. Jusque là donc point d'argument possible contre nous. Maintenant, nous soutenons que la partie n'est point égale, et qu'il y a des probabilités en faveur de la continuité de la pensée, surtout dans l'état de développement interne, malgré les ap-

parences du contraire. Qui pourrait soutenir, en effet, que le malade en délire qui trahit ses secrets, ou qui a des idées bizarres, étranges, qu'il n'a jamais eues antérieurement, ou qu'il associe d'une manière toute fortuite, et qui ne se rappelle plus du tout ce qu'il a pensé, ce qu'il a dit, dès qu'une fois il a recouvré son bon sens avec la santé; qui soutiendra, dis-je, qu'il n'avait pas la conscience de ce qu'il disait au moment où il le disait? Mais qu'il nous soit permis de renvoyer sur ce point aux Mélanges de M. Jouffroy.

Quand l'auteur vient ensuite nous dire, à l'appui de la même thèse, que l'*intelligence est un phénomène*, il commet une triple confusion : car il ne distingue point l'apparition des idées au moi, seule chose qui soit phénomène, de la faculté qui les produit, ni de l'être qui est doué de cette faculté. Et quoique ces trois choses soient intimement unies, ce n'est cependant pas une raison pour n'en faire qu'une seule, pour ne pas les distinguer comme autant de points de vue différents; ce n'en est pas une surtout pour absorber les deux principales dans la troisième, qui n'est que la conséquence des deux autres.

Du reste, nous accordons que la sensation ne s'opère pas dans les nerfs des sens externes; mais nous n'accorderons pas pour cela qu'elle s'opère dans le cerveau (pag. 49 et 50), comme on le prétend : le cerveau n'est toujours qu'une condition organique de la sensation. L'auteur ne prouvant en aucune façon son assertion, il nous suffit de protester au nom du sens commun et des ré-

sultats psychologiques, jusqu'à ce que le moment soit venu de pénétrer plus avant dans ce sujet.

On nous fait ici un aveu dont il est bon de prendre acte en passant, qu'il doive ou non prêter à quelque conséquence ultérieure : c'est que la physiologie du cerveau n'est pas assez avancée pour qu'on puisse assigner les points précis d'où dépendent les perceptions des divers attributs des corps. (P. 50.)

Broussais admet ensuite les facultés qui servent à faire connaître nos pensées aux autres : ce sont la peinture, la sculpture, la mimique et le langage. Ces facultés appartiennent à des régions du cerveau différentes de celles qui président à la perception proprement dite. La preuve qu'on peut en donner, dit-il, est péremptoire : c'est qu'on peut avoir des perceptions fort nettes et fort distinctes sans posséder les facultés de la peinture, de la sculpture et du langage (p. 50).—Cette raison prouverait tout au plus que l'on peut avoir de bons yeux et de bonnes oreilles sans être peintre ou poète ; mais un aveugle pourrait-il donc jamais faire des chefs-d'œuvre en peinture, un sourd-muet de naissance devenir un orateur ou un musicien de première force? Ce qu'on nous donne pour une preuve péremptoire ne prouve donc rien. Et puis, quand même la faculté de *signifier* sa pensée tiendrait moins intimement à celle de percevoir, serait-ce donc à dire que ces deux facultés s'opèrent par le concours instrumental de régions différentes du cerveau? Quel raisonnement est-ce donc là ! S'il était bon, il s'ensuivrait non-seulement qu'il

y a des régions différentes dans le cerveau pour chaque grande famille de modes du moi actifs ou passifs, mais que chaque idée particulière, chaque volition, etc., a son organe spécial. Ainsi, la fibre du *ré* ne serait point celle de l'*ut*, la fibre de l'*orangé* ne serait point celle du *rouge*, et ainsi de suite. Mais alors, que signifieraient les compartiments phrénologiques? Il n'y aurait rien de précis, rien de positif; il ne pourrait même rien y avoir de semblable jusqu'à ce qu'on eût atteint la fibre qui correspond précisément à telle idée, telle sensation, telle volition. Et alors, comme la chose n'aura sans doute jamais lieu, on resterait avec l'hypothèse de Bonnet, hypothèse qui consiste précisément à reconnaître des fibres spéciales affectées à toute manière d'être, à toute opération interne. Un autre fait non moins important que celui que nous venons de voir, suivant Broussais, « c'est que le sentiment de la personnalité, qui, chez l'homme instruit, s'exprime par le signe *moi*, signe de pure convention, paraît tenir à la même région du cerveau qui préside au jugement de nos propres facultés. » (P. 51.)

Nous convenons que le mot *moi* est de pure convention, mais non le *moi lui-même*, ou le sentiment de la personnalité. Pourquoi, puisque le signe *moi* est soumis à la condition générale de tous les autres signes qui forment le langage conventionnel, en faire la remarque? Ne serait-ce pas pour porter à croire que le moi lui-même, considéré comme substance, est aussi un être de convention? Nous ne voulons rien préjuger : seule-

ment, nous nous demandons quelle peut être la raison d'une réflexion aussi complètement inutile si elle ne signifiait que ce qu'elle semble signifier littéralement? Nous ne comprenons pas trop, du reste, ce que veut dire l'auteur par ces mots : *Jugement de nos propres facultés.* S'agit-il d'une faculté qui juge les autres, ou du jugement porté par nos facultés, ou des opérations de ces facultés, quelles qu'elles soient du reste, jugement ou autre chose? Le premier sens est peu naturel; le second n'est pas assez précis, à supposer d'ailleurs qu'il eût quelque fondement, puisque toutes nos facultés ne concourent pas dans un jugement quelconque, sans quoi il n'y aurait qu'une seule faculté intellectuelle, celle de juger. Quant au troisième sens, qui nous paraît le plus raisonnable, c'est de tous cependant le plus éloigné de la lettre. Sans nous arrêter davantage à la solution de cette difficulté accessoire, nous disons, en allant au fond de la question, qu'il n'y a pas de fait de conscience, de phénomène qu'on puisse rapporter à la vie intellectuelle, instincts, penchants, jugements, volitions, quelque nom qu'il plaise de leur donner, dont nous n'ayons connaissance : autrement, ce ne seraient pas des phénomènes de conscience, des phénomènes de la vie intellectuelle, mais bien des phénomènes qui nous seraient complètement étrangers, qui ne concerneraient en aucune façon le moi. En fait, nous ne connaissons nos instincts et nos sentiments que parce que nous en avons conscience : donc le moi, le sentiment de la personnalité, les accompagne; donc le moi, dans l'hy-

pothèse du phrénologiste, doit avoir son siége dans tout le cerveau : seulement, en raisonnant toujours dans cette hypothèse, ce siége doit être plus particulièrement celui des opérations qui ressortent plus de nous-mêmes, de notre personnalité. Or, ces opérations ne sont pas celles des facultés intellectuelles, mais bien celles de la volonté. Or, la volonté, si nous ne nous trompons, ayant son siége ailleurs que les facultés intellectuelles, le siége spécial du moi n'est pas celui de ces facultés. Il y a donc dans la proposition que nous examinons deux erreurs : la première, qui consiste à isoler le moi des penchants, des sentiments et des volitions; la seconde, à lui assigner un siége qui ne lui convient pas, même dans l'hypothèse où elle en aurait un spécial.

On a donc raison de professer « que la conscience contient tous les faits relatifs aux sens, ceux relatifs à la raison, ceux relatifs à la connaissance, et ceux relatifs à la volonté » (p. 51). Et cependant Broussais s'écrie : « Comment la conscience contiendrait-elle les faits relatifs aux sens? cela est-il possible? Jugez-en, vous qui savez maintenant que l'homme a des sensations avant d'avoir la conscience » (p. 51). La réponse à cette question est fort simple : c'est que les sens ne sentent pas, quoique le moi sente par leur moyen. Nous ne demanderions pas à notre tour, et avec toute raison, comment la conscience ne sentirait-elle pas les faits relatifs aux sens, les sensations, nous qui savons qu'il implique contradiction qu'il y ait des sensations qui ne soient pas senties, qu'il

y ait des sensations sans conscience, et par conséquent avant la conscience? Broussais serait-il donc en contradiction avec lui-même? ou l'aurions-nous mal compris, lorsque nous avons cru qu'il n'admettait pas de sensibilité latente, et qu'il distinguait à bon droit l'irritabilité de la sensibilité? L'auteur confond sans doute la conscience avec la personnalité ou le moi. Nous croyons avoir prouvé précisément que le sentiment est immédiat, et que l'on ne peut pas dire, à parler rigoureusement, que l'on sent que l'on sent, ou que l'on se sent; qu'il y a dans ces expressions un défaut d'analyse; que le fait de la conscience, inséparable du sentir, est déjà rendu par les seuls mots *Je sens*. Broussais a donc cru qu'il était un moment, une époque dans la vie, où l'on sentait, sans se l'avouer, sans le savoir, sans pouvoir le dire: ce serait l'époque antérieure à la réflexion. Nous pensons bien que la réflexion sur nous-mêmes peut être plus ou moins forte, plus ou moins claire; mais nous croyons aussi que pour être obscure, peu ferme, peu durable d'abord, elle n'est pourtant pas nulle dans l'enfant qui vient de naître, par exemple; qu'en tous cas, si elle était nulle, il n'y aurait pas de sensation. Mais qu'on dise alors comment la réflexion pourrait naître jamais, si elle n'était déjà, quoique imparfaitement, au début de la vie? En effet, si la première sensation n'est déjà pas un excitant du moi, pourquoi la seconde le serait-elle, pourquoi la troisième? On comprend, au contraire, que si la première sensation provoque déjà une réflexion faible,

très-faible, la seconde pourra la fortifier, et ainsi des suivantes. Le fait confirme ici la théorie : nous voyons en effet que la réflexion se développe, se fortifie insensiblement, jusqu'à ce qu'elle soit aussi soumise que possible à l'empire de la volonté. Nous croyons donc que Broussais a pris une réflexion faible pour une réflexion nulle, et que c'est ce qui l'a conduit à nier la conscience dans les sensations primitives.

C'est à tort que l'auteur dit que « les faits du ressort de la connaissance et de la raison disparaissent dans la folie ; et que si l'on écoutait la psychologie, les fous ne seraient pas des hommes, mais des animaux » (p. 52).—D'abord, cette locution, Les faits qui sont du ressort de la *connaissance* et de la *raison*, est peu intelligible, attendu que la connaissance est elle-même un fait, un produit de l'intelligence, et la raison une faculté intellectuelle. Mais supposons que la proposition soit correcte, et que le mot *connaissance* ne soit ici que pour déterminer la nature des faits dont il s'agit : est-il vrai de dire alors que ces faits disparaissent dans la folie ? Le fou ne perçoit-il pas, ne juge-t-il pas encore à certains égards ? Et quand même il ne ferait rien de tout cela, dans lequel des deux points de vue, de la phrénologie ou de la psychologie, la dignité humaine serait-elle donc plus respectée ? Si le phrénologiste fait de la pensée un produit du cerveau, du moi une abstraction sans réalité ou une réalité matérielle, le cerveau lui-même, que lui reste-t-il de l'homme dans l'imbécillité absolue, telle sans doute que la suppose

ici l'auteur, si ce n'est un morceau de matière très-imparfaitement organisée pour les fonctions qu'elle était appelée à exécuter? La psychologie, au contraire, verra dans le fou, dans l'imbécille lui-même, une ame en soi aussi parfaite, d'une nature aussi noble, d'une destinée aussi sublime que dans tout autre homme; seulement il reconnaîtra que cette ame ne tire aucun service ou ne tire qu'un service très-imparfait des organes qui sont ici-bas la condition de ses opérations; mais il ne doutera point que cette ame, dégagée d'une matière à laquelle elle se trouve assortie malheureusement, ne soit aussi capable qu'une autre. La dignité humaine tient donc essentiellement à la nature de l'ame et à sa destinée future aux yeux du psychologue; tandis qu'elle est tout entière pour le phrénologiste dans la forme actuelle, soit externe, la forme du corps; soit interne, la pensée. Cette forme cessant, l'homme disparaît à ses yeux; il cesse réellement d'être. On voit donc que le reproche fait ici à la psychologie ne la touche en rien, et qu'il retombe au contraire de tout son poids sur la phrénologie.

L'auteur ne semble pas avoir des idées bien nettes sur les différents modes de l'activité : en d'autres termes, il ne nous semble pas distinguer l'activité fatale de l'activité volontaire, ni dans l'activité volontaire celle qui est spontanée de celle qui est réfléchie. « Les faits de volonté, dit-il, ne se rencontrent que dans des conditions où l'intelligence prédomine sur les instincts et sur les sentiments » (p. 52).—Serait-ce à dire que quand

les instincts et les sentiments nous sollicitent, nous ne puissions résister, lors même que la raison nous fait comprendre que nous courons à notre perte ou que nous commettons le mal? Il est de fait cependant que si la volonté se range du côté de la raison, les penchants ne seront point satisfaits. Si l'on nie la possibilité même que la volonté se déclare pour l'intelligence, on nie la liberté, on nie un fait incontestable aux yeux du sens commun.

La prédominance de l'intelligence sur les instincts et les penchants ne présente d'ailleurs aucun sens : car l'intelligence n'est point un mobile; elle éclaire seulement, fait concevoir la convenance pragmatique ou la nécessité morale d'une action, mais ce n'est point elle qui exécute. Les instincts et les penchants sont au contraire des mobiles, mais qui n'ôtent point à la volonté son empire, les penchants surtout. Si la volonté y accède, lors même qu'elle n'est pas suffisamment éclairée par la raison pour ne pas le faire, dans ce cas-là même il n'y a pas fatalité, mais spontanéité, liberté négative. Cette liberté est le partage des animaux. Ils se conduisent comme s'ils étaient mus fatalement, et pourtant ils ne le sont pas, mais simplement ils n'ont pas de raison de faire autrement qu'ils ne font.

Si nous revenons maintenant sur l'examen de toutes ces facultés par Broussais, nous trouvons : 1° qu'il n'en a pas déterminé le nombre; 2° qu'il n'en a pas fait voir le rapport; 3° qu'il ne les a pas classées; 4° qu'il les a prises un peu d'une main, un peu d'une autre, sans paraître se douter

du désordre qui résulte nécessairement de la confusion de systèmes divers; 5° qu'il est revenu à différentes reprises sur les mêmes facultés, au lieu de dire de suite ce qu'il pensait sur chacune d'elles; 6° qu'il n'a pas cherché soit à les réduire, soit à démontrer qu'elles ne pouvaient l'être; 7° que leur admission n'est due qu'à un syncrétisme tout empirique; 8° que ces facultés ne sont point, en très-grande partie du moins, celles qu'admettent les phrénologistes et Broussais avec eux; 9° que l'auteur ne leur assigne en général pas de siége, et qu'il ne dit pas pourquoi il donne la préférence aux facultés admises par les phrénologistes ses prédécesseurs sur celles dont il vient de parler, et qui sont bien plus généralement reconnues.

Il nous reste très-peu d'observations à présenter maintenant sur l'examen que fait Broussais de l'échelle zoologique, pour déterminer l'espèce de phénomènes psychologiques qui se rencontrent dans chaque échelon. Nous ferons remarquer seulement que la psychologie comparée est un peu périlleuse, attendu que nous ne savons que par une analogie assez incertaine ce qui se passe dans les animaux. Nous dirons encore que M. Geoffroy-Saint-Hilaire, dont le savoir en histoire naturelle est bien connu, n'admet point que les renflements nerveux que Broussais prend pour un rudiment du cerveau chez les mollusques, en soient un réellement. Nous dirons enfin que Broussais n'est pas très-conséquent sur ces questions d'anatomie comparée, puisqu'il admet un système nerveux ganglionaire, coexistant avec une ébauche de cerveau

et de cervelet, dans les vers à sang rouge, les annélides (p. 61 et 62), tandis qu'il n'avait reconnu précédemment (p. 54) à ces mêmes vers qu'un seul nerf faisant les fonctions de nutritif et de sensitif, ne trouvant un commencement de tête, des rudiments du cervelet et du cerveau que dans les mollusques (p. 55). Cette ébauche de tête se montrerait donc déjà dans les annélides, suivant la troisième leçon, tandis que dans la seconde elle n'apparaît d'abord que dans les mollusques, chez lesquels même M. Geoffroy-Saint-Hilaire n'en veut point reconnaître. Que les anatomistes tâchent donc d'abord de s'entendre entre eux, et Broussais avec lui-même : jusque là, toutes les inductions qu'on pourrait tirer de leurs observations sur les animaux ne pourront guère obtenir de confiance. Broussais aurait pu tirer, ce nous semble, un bien plus grand parti en faveur de la phrénologie, de cette observation parallèle de l'organisation et des mœurs des animaux sur toute l'échelle zoologique; mais il lui manquait peut-être des connaissances en anatomie comparée plus approfondies, une connaissance plus vaste des mœurs des différentes espèces d'animaux, et peut-être aussi un talent dialectique plus pénétrant et plus étendu. Plus de sévérité dans le langage n'aurait point nui non plus à la clarté et à la vérité de son exposition : peut-on dire, par exemple, que l'*instinct s'élabore avec les organes* des sens (p. 57)? Cette figure n'est tolérable dans aucun système, matérialiste ou spiritualiste.

Broussais nous dit que « la suprématie de

l'homme sur les animaux provient des sentiments et de l'intelligence. Les impressions produites sur lui par les corps sont accompagnées de sensations plus distinctes, lesquelles ensuite sont analysées par son intelligence, puis soumises à la synthèse et représentées par la peinture, par la sculpture, par la mimique, par le langage..... Mais cette suprématie lui est surtout acquise par la faculté qu'il possède de s'observer, non-seulement dans ses rapports avec la nature extérieure, mais encore avec lui-même; comme aussi de distinguer entre elles les différentes facultés qu'il possède, de les rattacher à des signes sensibles et de les comparer, de se sentir sentant pendant qu'il opère tous ces prodiges, et même de se sentir voulant agir, et agissant avec une conscience de force causatrice et de liberté que malheureusement il ne possède pas toujours au degré où il croit les posséder; de se sentir le même dans le passé et le présent, et de se prévoir le même pour l'avenir. De plus, l'homme se distingue par un besoin purement intellectuel, et dont lui seul fournit l'exemple; or, ce besoin est celui de l'observation, qui le conduit à la recherche des causes, lorsque l'organe qui correspond à cette faculté est bien développé. » (P. 65 et 66.)

Voilà qui n'est en vérité pas trop mal pour un phrénologiste; nous craignons seulement une chose, c'est que l'influence des psychologues sur l'esprit de l'auteur ne l'ait de beaucoup emporté sur celle des phrénologistes. Mais voyons pourtant jusqu'à quel point il les a bien compris. Nul doute que

l'homme ne soit supérieur à l'animal par le nombre et l'intensité de ses sentiments; on pourrait dire aussi par leur délicatesse. Il s'en distingue encore par le penchant à connaître, penchant qui ne le conduit pas seulement à la recherche des causes, mais encore à celle de toute espèce de connaissances et de vérités en général, aussi bien des principes que des causes. Il n'y a pas de causes dans les mathématiques pures, et cependant elles sont avidement cultivées par l'esprit humain. Quant à la condition que met Broussais à la recherche des causes, elle ressemble un peu au sacrifice d'un coq à Esculape, que Socrate, avant de mourir, recommande à Criton, si toutefois ces paroles du sage doivent être prises à la lettre. Broussais ne pouvait en effet se dispenser de dire ici un mot des organes, parce qu'autrement il aurait pu craindre de faire penser qu'il perdait de vue son sujet et que l'on peut très-bien faire de la psychologie sans phrénologie. Mais il y a cependant une chose à observer ici : c'est que s'il est nécessaire que l'organe de la causalité soit bien développé pour observer et rechercher les causes, d'abord cet organe se trouverait plus ou moins développé chez tous les hommes, qui possèdent tous cette conception et cherchent partout et toujours à l'appliquer, quoique avec une ardeur et un succès divers. Ensuite, n'est-il pas plus probable que l'habitude est précisément ce qui développe l'organe, et que le degré de ce développement est plutôt un effet qu'une cause, ou du moins autant effet que cause?

Si, des sentiments et des penchants, nous passons aux autres facultés caractéristiques de l'homme, à l'intelligence, au langage et à la réflexion, telles que les présente Broussais, nous trouvons: 1° qu'il fait dériver des sensations analysées par l'intelligence toutes nos connaissances, sans excepter celle du *moi*, lequel *moi*, comme on sait, n'est pour notre auteur que la somme des différentes abstractions faites sur nos idées ou connaissances; 2° que c'est là une faute capitale qui a fait crouler tout le système de Condillac, car l'analyse ne peut tirer d'une sensation qu'une sensation; 3° que cette faute a été trop bien mise en lumière depuis long-temps pour que nous la fassions ressortir ici; 4° qu'elle a sa raison dans une analyse défectueuse des opérations intellectuelles et de leur caractère; 5° que par conséquent Broussais n'est ni très-profond psychologue, ni très au courant de l'état de la science psychologique; 6° qu'il commet d'assez graves méprises, puisqu'il fait préexister l'intelligence à elle-même, en ne la faisant agir que dans l'analyse qu'elle fait des sensations, comme si les sensations n'étaient pas déjà du domaine de l'intelligence, surtout si par sensation il faut entendre la perception, dont l'auteur ne parle pas ici; 7° que s'il distingue l'intelligence de la sensation, il aurait dû éviter l'expression générique, et se servir par exemple du mot réflexion, consacré par Locke; 8° que la synthèse que l'intelligence pourrait faire avec les résultats de son analyse sur les sensations serait une opération vaine et contradictoire, attendu qu'elle n'a-

boutirait sans doute qu'à rétablir la sensation dans son état primitif; 9° que cette absurde opération n'a pas lieu; 10° que si la synthèse pouvait avoir un autre résultat que celui dont nous parlons, on ne peut le deviner en partant du sens étymologique du mot, et que l'auteur a par conséquent eu tort de ne point le faire connaître; 11° que l'auteur omet précisément le caractère le plus distinctif de l'intelligence humaine, savoir les conceptions ou idées pures de la raison; 12° que cette omission n'est du reste qu'une conséquence d'une faute précédemment signalée, celle qui consiste à faire de la sensation la matière de toute connaissance; 13° que la faculté d'exprimer sa pensée n'est que la conséquence de la faculté de signifier, laquelle dépend de l'imagination, de la raison, et surtout de la réflexion sur nous-mêmes; 14° que cette faculté n'est par conséquent ni primitive, ni fondamentale, ni simple, comme les phrénologistes semblent le croire; 15° que la faculté de s'observer est sans doute un caractère très-distinctif de l'homme, mais que Broussais a nié en plus d'un endroit cette faculté sous le nom de conscience, quoiqu'il en ait d'ailleurs doté les animaux, déclarant (p. 51), « qu'il y a quelque présomption que certains animaux partagent avec nous le sentiment du *moi*, quoiqu'ils soient dépourvus de la faculté de l'exprimer; » 16° qu'il est bien plus probable, au contraire, que les animaux manquent de cette faculté, parce qu'ils manquent de l'idée, si, comme nous venons de le dire, la réflexion est surtout nécessaire pour qu'un être puisse songer à *signifier*

sa pensée; 17° que Broussais reconnaît ici une force *causatrice* et *libre* dans l'homme, son *identité* dans les trois moments de la durée, et qu'il n'y a rien à reprendre sur ce point, à part le sentiment, qui est souvent mis à la place de la conception; et le *sentir du sentir*, qui est une locution dont nous avons déjà fait ressortir le vice.

L'auteur passe à la division des facultés intellectuelles établie par les phrénologistes : « Ils ont, dit-il, distingué dans l'intelligence humaine deux degrés qui correspondent à deux parties de l'encéphale. Le *premier* degré comprend la faculté d'éprouver les perceptions des corps, quel que soit le sens qui les fournit, celle de les reproduire, et celle de les faire connaître à nos semblables par les formes, les couleurs et les signes du langage. Ces facultés se trouvent dans la partie inférieure de la région frontale.... C'est l'observation d'autrui qui a révélé le siége de ces facultés intellectuelles, et qui nous a fourni à ce sujet des distinctions précises » (p. 66 et 67). Je veux bien que la faculté de signifier ait un autre siége que celle de percevoir; mais n'aurait-il pas été rationnel de distinguer les siéges des différentes sortes de perceptions, et de suivre les ramifications nerveuses de chaque organe pour assigner le siége des facultés correspondantes; pourquoi, en effet, puisqu'on distingue la faculté, et par conséquent l'organe des couleurs et des sons, ne pas faire une distinction analogue pour les saveurs, les odeurs et les qualités tactiles? N'est-il pas naturel, d'un autre côté, que le siége organique d'une faculté,

si elle en a un, soit l'endroit où aboutissent et se perdent les extrémités nerveuses des organes instruments des perceptions? Je sais bien qu'alors les bosses ou protubérances ne signifieraient rien ou peu de chose, par la raison que les circonvolutions correspondantes de l'encéphale n'auraient rien de commun avec l'organe en question. Mais pourtant, de deux choses l'une : ou les extrémités nerveuses de chaque organe aboutissent aux circonvolutions qu'on dit être les signes des perceptions de cet organe, où elles n'y aboutissent pas. La première partie de cette disjonction, non-seulement n'est pas établie, excepté peut-être pour l'organe de l'odorat (v. Leç., p. 228), mais elle a de plus toutes les apparences contre elle, et il n'y aurait sans doute aucune témérité à affirmer que c'est précisément le contraire. Mais alors, de quel droit consigne-t-on une faculté perceptive dans une partie du cerveau avec laquelle elle n'a vraisemblablement rien de commun? Et quand même on aurait remarqué ou cru remarquer une certaine coïncidence entre le développement de cette faculté et celui de l'organe qu'on en dit être le siége, comment explique-t-on cette coïncidence? Cherche-t-on même à l'expliquer? Ne reste-t-on pas alors engagé dans une hypothèse sans issue, et n'est-on pas sur la voie d'une imminente contradiction, surtout en divisant le cerveau en une multitude d'organes spéciaux dont les fonctions seraient indépendantes? Et notons que cette difficulté accablante le devient encore davantage si l'on fait ressortir les ruptures sans nombre des ana-

logies par la distribution arbitraire des facultés diverses dans le cerveau. Il est singulier, en effet, que dans le système de Gall, la *mémoire* des choses, la *mémoire* des personnes, la *mémoire* des mots, etc., n'aient pas un organe unique, pas même des parties distinctes dans chaque organe; qu'elles soient séparées par d'autres organes ayant d'autres fonctions. Cette observation ne perd rien de sa force, lors même que l'on admettrait que la mémoire s'opère par la remise en jeu des organes qui ont servi à la connaissance primitive des idées rappelées; car, malgré cette diversité de perceptions et d'organes, il y a quelque chose de commun entre le souvenir d'une espèce de connaissance et celui d'une autre, et c'est même ce caractère commun qui fait l'essence de la mémoire. Et cependant c'est cela même qui manque d'organe propre. D'ailleurs, cette vieille explication du souvenir par la remise en jeu de l'organe qui a perçu, ne servirait qu'à expliquer le souvenir des intuitions, et non celui des idées générales et des conceptions de rapports fortuits; elle n'est, au surplus, fondée que sur la fausse hypothèse que le souvenir est ou une sensation continuée, ou une sensation renouvelée au-dedans. Et qu'on ne croie pas que ces défauts d'analogie aient disparu entre les mains des phrénologistes suivants : non, dans Spurzheim, l'organe du langage est séparé par d'autres de celui des tons. Je sais qu'on me dira qu'autre chose est la musique, autre chose le langage. Je ne m'arrêterai point à soutenir que la musique aussi est un langage; mais je demande-

rai seulement s'il y a une langue phonétique possible sans tons, et une musique sans sons. Pourquoi donc séparer ces deux choses? Et si l'on dit que le langage n'est pas seulement phonétique, j'en conviendrai; mais il n'en restera pas moins vrai qu'il y a un langage phonétique, et que c'est même le langage universel, le langage naturel et par excellence.

Une autre observation à faire sur cette matière, c'est que Gall déclare « qu'il a rencontré dans le problème de la détermination du siége des facultés des obstacles qu'il n'a pu écarter » (p. 120 du Précis). Spurzheim indique lui-même comme douteux le siége de cinq facultés (ibid., p. 243). Broussais ne semble pas partager sur ce point l'incertitude de ses devanciers, sans, du reste, qu'il donne des raisons à lui particulières de penser autrement qu'eux. Remarquons, enfin, que plusieurs facultés dont Gall croyait avoir assez bien déterminé le siége, ont été transférées ailleurs par ses successeurs. C'est ainsi qu'on a fait faire un trajet passablement long à l'amour de la vie, dont la défense de soi-même n'est que l'expression ou la conséquence; la *constructivité* aussi a subi un déplacement assez notable, ainsi que la faculté philologique, qui a passé des grandes ailes du sphénoïde au globe de l'œil, comme si cet organe faisait partie de l'encéphale, bien que les nerfs optiques aillent se perdre dans la pulpe cérébrale. On dit, je le sais, que c'est la pression du cerveau sur les parois supérieures des fosses orbitaires qui fait saillir l'œil; mais il faudrait démontrer qu'il n'y a

pas aussi, pour la même capacité orbitaire, des yeux plus volumineux que d'autres. Plusieurs autres facultés ont subi des révolutions analogues plus ou moins considérables. Je ne parle pas de celles qu'on a réduites, de celles qu'on a divisées, de celles dont on a trouvé le siége, comme de l'*espérance*, de l'*approbativité*, etc. : cette dernière était peu nécessaire quand on avait déjà l'orgueil et la vanité; elle ne le serait guère davantage quand on résoudrait l'orgueil et la vanité dans l'amour de soi. La circonspection et la *secrétivité* sont-elles donc si différentes aussi qu'elles doivent avoir chacune leur organe? Mais nous oublions que nous nous sommes promis de ne pas relever toutes les fautes de ce genre qu'on pourrait reprendre : seulement, nous ferons observer que parfois les phrénologistes distinguent les infiniment petits, quand d'autres fois ils laissent échapper les grandes masses.

Broussais rattache comme il peut à ce premier degré de l'intelligence la perception et la représentation, la comparaison et le jugement. (P. 66.)

Le *second* degré de l'intelligence, « qui, suivant les phrénologistes, comprend la distinction, la comparaison aussi, la connaissance et le jugement de nos jugements; qui de plus embrasse les causes, le sentiment et le besoin de l'explication, dérive de la partie supérieure de la région frontale » (p. 66). — Si l'on compare ce degré au premier, on se convaincra qu'il n'y a aucune ligne de démarcation légitime; que des facultés du second degré sont déjà dans le premier, ou en sont supposées,

etc., etc. Cette division n'est donc pas moins arbitraire que la détermination de la chose même à diviser.

Broussais, que nous avons vu précédemment faire dériver toutes les connaissances de la sensation, déclare maintenant que « le sentir n'explique pas tout; qu'il n'explique pas plus l'intellect que les instincts, les besoins et les sentiments moraux.... Il n'explique rien; et la preuve, c'est qu'on trouve ce phénomène chez tous les êtres qui sont du domaine de la zoologie : il ne produit donc ni les instincts, ni les besoins, ni les sentiments, ni l'intelligence. » Nous n'examinerons pas jusqu'à quel point ces assertions sont vraies, d'autant plus que nous serions entraîné à des redites; nous nous bornerons à faire observer que Broussais, tout en soutenant ici que toutes les facultés ne sont pas réductibles à la sensibilité, n'est pourtant pas rationaliste dans le sens propre du mot, tant s'en faut : car il déclare que « l'anatomie et la physiologie du cerveau peuvent seules fournir des notions rationnelles sur l'entendement humain » (p. 75).—Ce n'est pas sans doute pour acquérir la conscience de nos facultés : car tous les cerveaux du monde soumis à l'anatomie et à l'observation physiologique ne laisseront jamais apercevoir l'ombre d'une seule idée; la conscience seule en est l'organe. Aussi Gall a-t-il dit tout au contraire : « J'établirai d'abord comme principe général que l'anatomie ne peut en aucune manière conduire à la découverte des forces intellectuelles, ni à celle de leurs organes.... La connaissance des fonc-

tions doit toujours précéder celle des parties qui en sont l'organe... La pathologie et la psychologie peuvent être d'un grand secours pour découvrir les forces fondamentales; mais l'emploi de l'anatomie et de la psychologie comparées.... exige infiniment d'art et de circonspection, parce qu'à mesure que les animaux s'éloignent de l'homme, la difficulté d'interpréter leur cerveau s'accroît » (*Précis*, etc., p. 116-118). Cette méthode de Gall nous paraît de beaucoup plus rationnelle que celle de notre docteur, surtout en ce qui concerne le premier point, l'utilité de l'anatomie : car, pour les autres, Broussais reconnaît aussi la difficulté (p. 111 et 112). Il faut dire pourtant que si l'anatomie n'est employée que consécutivement et pour reconnaître l'état du cerveau d'un individu qui avait une faculté très-prononcée, on peut tirer un certain avantage de cette observation réitérée, surtout si l'on y joint la contre-épreuve.

On vient de voir Broussais nier la réductibilité des autres facultés à la sensibilité, après les en avoir fait dépendre; on l'a vu abjurer le condillacisme à cet égard dans sa troisième leçon; nous allons l'entendre, dans la quatrième, revenir à sa première opinion, et nous dire, en parlant des facultés, des instincts, des penchants et des sentiments, « qu'ils ont tous cela de commun, qu'ils sont mis en action par les sensations et les perceptions...... » (p. 89). Nous l'avons vu ailleurs isoler les instincts, les penchants et les sentiments de l'intelligence : ici, au contraire, il reconnaît que « la fonction de l'intelligence est de

mettre les passions et les instincts en rapport avec le monde extérieur; en d'autres termes, de montrer aux passions et aux instincts l'objet extérieur qui doit les satisfaire » (p. 89). Comment donc la chose est-elle possible chez les classes d'animaux qui sont dépourvus des organes de la perception? — Il faut convenir que Broussais ne paraît pas très-ferme dans sa doctrine : il chancelle; on dirait que ses lectures en philosophie sont de la veille, et qu'il est fortement attiré, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, avec la volonté de ne céder ni d'un côté ni d'un autre, mais de tout ramener au point de vue phrénologique. Mais on sent que les forces lui manquent. Grace à ces contradictions pourtant, Broussaïs aura toujours le droit apparent de se plaindre de n'avoir pas été compris, ou d'avoir été critiqué injustement et partialement. Ailleurs encore, Broussais nous fait entendre que le cerveau est l'organe producteur de la pensée, qu'il la sécrète pour ainsi dire, qu'elle n'est que le produit de la fonction organique. Ici, au contraire, il nous dit, en se résumant, « que le cerveau en est l'*instrument* » (p. 116). Mais il faut alors un ouvrier qui s'en serve, et c'est cet ouvrier que nous appelons *ame*. Broussais, à moins de disputer sur un mot, est donc ici de notre avis. Nous lui accorderons volontiers, du reste, sans en avoir cependant la moindre certitude, mais parce que la chose ne nous semble nullement impossible, « qu'il n'y a pas d'organe central » (p. 117). Mais nous n'irions pas jusqu'à dire avec lui « qu'il est impossible qu'il y en ait » (p. 117), parce que

cette impossibilité ne nous est démontrée en aucune manière : ce centre nous semble, au contraire, ne répugner en rien avec le *consensus* ou la *concordance* que le même auteur admet (*ibid*). Mais nous reconnaissons qu'il y a eu tout à la fois témérité et inconséquence de prétendre loger l'ame dans telle ou telle partie du cerveau ; on peut cependant dire, pour la justification de ceux qui l'ont fait, que c'était sans doute moins l'ame elle-même qu'ils attachaient ainsi à une partie de cet organe que sa manifestation propre, et qu'ils ne voulaient par conséquent dire autre chose, au fond, si ce n'est que telle ou telle partie du cerveau, la glande pinéale, le corps calleux, la protubérance annulaire, etc., était la condition de fait sans laquelle il n'y avait pas de phénomènes internes ou de conscience.

Broussais place la condition organique de la réflexion ou du *moi* dans la région supérieure du front ; mais il subordonne la fonction de cette partie du cerveau à la condition qu'elle soit bien servie par la partie inférieure du même organe, qui opère la perception des corps (p. 119). Serait-ce donc à dire que si un homme était aveugle en même temps que sourd et muet de naissance, il n'aurait qu'une certaine fraction de la conscience de son être ? Non ; cela ne se peut, et l'expérience démentirait au besoin cette assertion. M. Degérando, dans son *Histoire comparée des Systèmes de Philosophie* (t. I, p. 283), rapporte qu'une jeune fille sourde, muette et aveugle, qui était à l'institution des Sourds-Muets de Paris à l'époque où il écri-

vait, possédait à peu près la même sphère d'idées que les simples sourdes-muettes; qu'en particulier, elle n'était point étrangère aux idées et aux affections morales. Or, dira-t-on que les aveugles n'ont pas une conception aussi vive, aussi nette de leur moi, que les clair-voyants? Nous serions disposé à croire tout le contraire, précisément parce que leur activité intellectuelle, ayant moins d'occasion de se porter au-dehors, se concentre plus facilement au-dedans. C'est ce que prouve d'ailleurs la netteté d'idées supérieures, surtout en matière métaphysique, que l'on a reconnue aux sourds-muets et aux aveugles. Nous n'irions point cependant jusqu'à dire que si un homme était totalement privé de sens extérieurs, le sentiment de son moi serait alors porté à sa plus haute puissance; nous voulons tout simplement faire voir que la proportion que Broussais veut établir entre la réflexion et les autres facultés est sans fondement.

Il y a long-temps que notre auteur nous parle de facultés sans les avoir définies, et sans avoir indiqué les caractères auxquels on peut reconnaître celles qui sont *primitives*. La marche qu'il suit n'en est assurément pas plus logique, pas plus régulière : ce n'est donc qu'à la fin de sa quatrième leçon qu'il s'occupe de cette question. Quant à des facultés simples, il ne paraît pas en admettre. Il n'admet pas du moins qu'il y ait des phénomènes qui ne soient dus qu'à une faculté, à une force unique : « Le mot faculté, dit-il (p. 120), représente la notion d'une action complexe, non d'une

individualité matérielle. » Mais autre chose est le concours des facultés, autre chose leur essence, leur fonction propre. Deux forces composantes, pour agir en commun, pour ne produire qu'un mouvement unique, n'en sont pas moins distinctes; et l'on ne connaîtrait pas la loi de la résultante, si l'on ne remontait par l'analyse aux forces fondamentales qui l'engendrent. C'est donc s'arrêter en chemin, et reculer devant la science, que de ne pas pénétrer jusqu'aux facultés simples, quand même elles n'agiraient jamais isolément; ce que les phrénologistes n'ont nullement démontré d'ailleurs. Partant donc de cette hypothèse, que les facultés agissent concurremment et par groupes, ils ne se sont occupés que des différents phénomènes complexes dus à ce concours des facultés. Mais ces phénomènes, ils ne les ont point déterminés *a priori* en partant des différentes combinaisons possibles des facultés simples, qu'ils ne connaissaient pas, sauf ensuite à chercher dans l'expérience quels sont ceux de ces phénomènes, tous possibles *a priori*, qui se rencontrent réellement. Non; ils ont fait un travail purement empirique, sur la valeur duquel nous avons eu déjà l'occasion de nous expliquer. Aussi leurs forces *fondamentales*, *radicales*, *primitives*, ne sont réellement rien de semblable. Voici en tout cas les signes qu'en donne Broussais au nom des phrénologistes.

« Une faculté est admise comme primitive :

1° Lorsqu'elle existe dans une espèce et non dans une autre parmi les animaux;

2° Lorsqu'elle varie dans les deux sexes de la même espèce;

3° Lorsqu'elle n'est pas proportionnée aux autres facultés du même individu;

4° Lorsqu'elle ne se manifeste pas simultanément avec les autres facultés, c'est-à-dire lorsqu'elle apparaît ou disparaît de meilleure heure ou plus tard que les autres facultés;

5° Lorsqu'elle peut agir ou se reposer séparément;

6° Lorsqu'elle se transmet des pères aux enfants;

7° Enfin lorsqu'elle peut conserver séparément son état propre de santé ou de maladie. » (P. 120.)

Il faut dire cependant que Broussais insinue qu'il n'adhère pas d'une manière absolue à ce *résumé de l'idée d'un organe* par les phrénologistes; il se réserve de s'en expliquer pour chaque organe en particulier. Pour nous, nous n'attendrons pas jusque là, sans toutefois nous interdire les observations de détail que nous jugerons plus tard convenable de faire.

Si ces caractères étaient vrais, il s'ensuivrait :

1° Que si tous les animaux étaient doués des mêmes facultés, aucune ne serait primitive; que les facultés communes à tous les animaux ne sont pas primitives;

2° Que s'il n'y avait pas de variations, de nuances dans les facultés suivant les sexes, aucune ne serait primitive; que s'il y avait dans un sexe des facultés qui ne se rencontrassent pas dans l'autre, la phrénologie n'en tiendrait aucun compte; que

si la différence qu'on observe sous le rapport des facultés entre un sexe et un autre dans la même espèce n'est qu'une différence en degré, ce n'est point là un caractère qui doive servir à distinguer les facultés entre elles, et moins encore à les faire considérer comme primitives;

3° Que si les facultés étaient parfaitement proportionnées entre elles, de manière que l'homme fût *carré*, pour me servir de l'expression de Pythagore, il n'y aurait aucune faculté primitive; que l'on a évidemment confondu la primitivité avec la prépondérance; que la prépondérance ne fait cependant point la primitivité, pas plus que la primitivité ne fait la prépondérance, ainsi qu'on l'a déjà dit; que la tête la mieux faite, celle qui serait le plus largement développée, au plus haut degré et le plus harmoniquement, serait, à ce compte, une tête sans facultés primitives, parce qu'il n'y aurait aucune idée prépondérante, ou du moins qui ne fût pas proportionnée aux autres facultés du même individu, etc., etc.;

4° Que les facultés consécutives, ou qui sont au second plan du développement de l'esprit humain, du moins si on les considère entre elles sous le rapport logique, sont alors tout aussi primitives que les facultés dites primitives ellesmêmes; que toutes les facultés secondaires ou de réaction sont par conséquent dans ce cas;

5° Que si les facultés de réaction ou les facultés proprement dites, par opposition aux capacités, réagissent ensemble, ou du moins plusieurs à la fois, elles sont alors primitives;

6° Que si un fils n'a pas les mêmes facultés que son père, soit pour le nombre, soit pour l'intensité, ces facultés ne sont pas primitives, le fils fût-il d'ailleurs en tout supérieur à son père; qu'à ce compte, comme tous les hommes diffèrent en quelque chose de leur père sous le rapport des facultés, il n'y en a réellement pas de primitives; que la folie héréditaire serait donc aussi une faculté primitive, ainsi que toutes les originalités, toutes les bizarreries possibles qui se remarquent dans les familles; que si ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre la transmission d'une faculté par la voie de la génération, ce caractère revient à dire que les facultés primitives sont celles de l'espèce, puisqu'il n'y a que les monstruosités qui dérogent à cette loi; mais qu'alors il resterait à savoir quelles sont, dans une espèce donnée, les facultés qu'on peut réputer primitives;

7° Que si des facultés de réaction peuvent être malades sans que les capacités en souffrent, elles devront passer pour primitives, bien qu'elles soient secondaires; que si certaines séries d'idées appartenant à la même faculté que d'autres séries, mais ayant un objet, un caractère différent, sont vicieuses, il faudra déclarer la faculté tout entière en état de maladie; qu'une faculté peut être gravement altérée sans que les autres s'en ressentent, etc.

Voilà quelques-unes des conséquences toutes contraires aux faits ou au système des phrénologistes, et qui découlent cependant des caractères donnés pour reconnaître les facultés *primitives*.

On se rappelle que Broussais a dit précédemment (p. 75) que « l'anatomie et la physiologie du cerveau peuvent seules fournir des notions rationnelles sur l'entendement humain. » Il émet ailleurs (p. 157) la même proposition, sauf quelque confusion de points de vue qu'il serait facile de dissiper. « L'observation de soi-même, dit-il, que l'on veut mettre au-dessus de l'observation par les sens, n'est pas possible sans l'observation par les sens, puisque l'on ne se connaîtrait pas si l'on ne s'observait pas, avec ses sens, en rapport avec tous les autres corps de la nature. » Nous avons apprécié cette assertion; mais les faits se chargent de la réfuter par la bouche même de celui qui l'a faite; car Broussais s'explique ailleurs en ces termes (p. 136) : « L'école philosophique d'Ecosse avait découvert, par la simple observation des résultats de l'action cérébrale (périphrase d'un matérialisme grotesque, pour éviter les mots : *faits de conscience*), une partie des faits qui ont été annoncés par Gall. C'est une chose très-importante, et qui prouve combien il y a de vérité dans cette observation. » L'auteur suppose donc que les philosophes écossais qui ont paru avant Gall ont rencontré la vérité, et que, malgré son assertion précédente, on peut avoir des notions rationnelles sur l'entendement sans le secours de l'anatomie et de la physiologie. Quant à l'importance que l'auteur attache à cette coïncidence, elle serait plus grande encore s'il était bien démontré que Gall n'a pas profité des travaux des Ecossais. En tous cas, elle ne prouverait absolument rien pour

les observations physiologiques de Gall, puisqu'il ne s'est occupé de la recherche du siége des facultés qu'après en avoir déterminé la nature et le nombre par l'observation intérieure et l'analogie, méthode qui n'est point différente de celle des Ecossais.

Notre auteur reconnaît du reste que « les phrénologistes n'ont pas pu localiser tous les besoins dont avaient fait mention tous les philosophes de l'école d'Edimbourg ; cela était fort difficile » (p. 139). Et il ajoute : « Aussi Gall avait-il commencé par l'instinct de la génération. » Quelle est donc la fonction logique de cet *aussi;* ou quel rapport y a-t-il entre l'impossibilité dont on parle et le début de Gall ? Nous ne le voyons pas. Un peu plus loin, l'auteur ajoute encore : « Quant aux besoins de la respiration et des exonérations, il n'est pas facile de leur assigner des organes » (p. 140). Je crois sans peine, en effet, qu'il est difficile de trouver les poumons ou le rectum dans la tête. Ce qui suit n'est pas moins remarquable : « Le besoin de la respiration n'a pas pu, *en France,* être rapporté à d'autres régions qu'au point où s'insèrent les nerfs de la huitième paire. Quant aux phénomènes de la circulation et de l'exonération, ils ont été rattachés à la moelle épinière. » Ce n'est pas à dire pourtant que le cerveau n'intervienne pas dans ces opérations diverses, et nous n'avons pas de peine à croire que le cerveau, mis en action par la moelle épinière, la seconde dans ses opérations. Mais le cerveau n'est point l'organe par excellence de ces fonctions. Brous-

sais part ensuite du fait, qu'il regarde comme bien reconnu maintenant, qu'il y a deux ordres de nerfs; nerfs du sentiment et nerfs du mouvement. « C'est particulièrement dans la moelle épinière, dit-il, qu'on a pu faire cette observation. On sait que la face antérieure de la moelle rachidienne donne insertion aux nerfs du mouvement, et la face postérieure aux nerfs du sentiment....... Mais le sentiment ne se passe pas dans la moelle; la stimulation qui le produit monte et arrive au cerveau..... Elle suit la surface postérieure de ce prolongement qui va former les parois des quatre ventricules de l'encéphale, substance nerveuse du sentiment » (p. 143).—Nous avons déjà fait remarquer ce qu'il y a de figuré et d'erroné dans le mouvement de la stimulation; nous observerons seulement, pour l'éclaircissement de ce qui précède, et toujours d'après Broussais, que tout nerf qui a le double usage de servir en même temps au sentiment et au mouvement, est formé de la double substance des nerfs sensibles et des nerfs moteurs (p. 145). D'ailleurs, les nerfs purement sensibles et ceux qui sont purement moteurs communiquent entre eux; les fibres nerveuses de la sensibilité, en se rendant des ventricules dans les hémisphères, se convertissent en fibres des différentes affections, des différentes facultés. De là le rapport de la sensibilité avec ces facultés dont elle est l'origine commune; de là le mouvement ou la tendance au mouvement à la suite de la sensibilité, et en vertu d'un phénomène continu d'innervation, etc., etc. (p. 142-147). Enfin, Broussais croit pouvoir conclure « que

la partie de la substance nerveuse qu'il appelle conductrice des phénomènes du sentiment et du mouvement, est la substance blanche; que la substance grise, que Gall considérait comme la motrice des nerfs, comme leur donnant naissance, est un tissu intermédiaire entre le système vasculaire et la substance blanche...... » (p. 151). Du reste, Broussais avoue lui-même que ce sont là des *conjectures* (*ibid.*). Il est conduit à les faire, parce que « hors du cerveau, la sensibilité et le mouvement sont conduits par la substance blanche qui est contenue dans le névrilème ou gaîne des nerfs. Il doit donc en être ainsi de la substance blanche du cerveau » (p. 151 et 152).—Dépouillez ce langage de ce qu'il a de métaphorique et d'erroné, tels que la *sensibilité* et le *mouvement*, qui sont conduits et charriés comme des fluides, il ne restera de tout cela que, 1° les faits internes de l'affection sensible et du vouloir; 2° les conditions organiques de ces faits; 3° celles des mouvements corporels par suite des phénomènes internes. Mais on ne pénètrera sans doute jamais le mystère qui sépare et qui unit tout à la fois les phénomènes d'un ordre et ceux de l'autre. C'est d'ailleurs ce que les phrénologistes eux-mêmes semblent assez avouer. « Les fauteurs de l'entité intracranienne, dit Broussais, me demanderont peut-être comment ces productions sont opérées : Je n'en sais rien, répond-il, car je ne saurais aller au-delà des faits primitifs. » Mais quand il dit « que cette production dont il ignore le mystère est un fait que les sens et l'induction nous démontrent, tan-

dis que l'être central intracranien n'est saisi par aucun sens, n'est point fourni par l'induction, n'est qu'une pure hypothèse fondée sur une pétition de principes» (p. 155), il s'abuse étrangement : car il est absolument faux qu'il voie l'innervation, la sensibilité, le mouvement, la volonté, la liberté, et aucun des produits intellectuels connus sous le nom générique de pensées ou modes du moi. Il perçoit bien cette dernière classe de faits, ceux de la pensée, mais par la conscience et non par les sens. L'induction, nous l'avons déjà dit et prouvé, n'a que faire ici. Nous verrons plus tard si l'admission d'un principe pensant distinct du cerveau, distinct de la matière, est une hypothèse aussi gratuite qu'on veut bien le dire, ou si ce n'est pas plutôt une conséquence forcée de raisonnements fondés tout à la fois sur l'observation et l'analogie.

IV.

FACULTÉS SPÉCIALES SUIVANT LES PHRÉNOLOGISTES. — EXAMEN DE CES FACULTÉS.

Notre tâche s'avance ; les généralités sont finies. Nous avons vu comment les phrénologistes définissent leur science, la méthode qu'ils ont suivie. Le reste n'est plus ou ne doit plus être qu'une affaire d'application. Si nous ne devions rencontrer aucune généralité nouvelle, aucun fait de conscience mal observé, nous ne pourrions continuer notre critique sans tomber dans des redites : tout en évitant donc de répéter ce que nous avons déjà

dit, bien que l'occasion doive s'en présenter plus d'une fois, nous nous attacherons désormais aux principales questions de détail dans leur rapport avec la psychologie. Nous ne sommes généralement pas en mesure de contester les observations phrénologiques ou plutôt physiques, notre critique ne peut donc porter là-dessus ; mais ce n'est pourtant pas à dire que nous puissions les accepter toutes avec une parfaite confiance. « S'il faut se tenir en garde contre les faits qui ne sont attestés que par les adversaires d'une science, lorsqu'on sait jusqu'où la spéculation peut pousser la fausseté des assertions » (p. 170 et 171), nous pensons qu'il faut se défier aussi, par la même raison, des assertions des partisans zélés de cette science. Il faut de plus faire la part des erreurs d'observation. D'ailleurs, le vice de la méthode qui a présidé à ces observations; les faux raisonnements par lesquels on a été conduit à les distribuer, à les coordonner, etc.; les fausses conséquences anticipées qu'on a voulu tirer de cet échafaudage un peu informe : tout cela a déjà été examiné, et les résultats de cet examen s'appliquent à toutes les parties de la science. Nous insisterons donc peu sur ces détails; mais nous aurons à examiner de plus près les conséquences définitives qu'on voudrait en tirer. Jusque là, nous nous bornerons à quelques remarques, notre objet n'étant pas de donner une analyse des faits particuliers sur lesquels se fonde ou prétend se fonder la phrénologie, mais seulement d'en apprécier les principes, la méthode et les conséquences. Broussais suppose que la psychologie n'aurait

pu donner plusieurs résultats dont il fait honneur à la phrénologie. Nous les ferons connaître de suite, et nous apprécierons, pour chacune de ces prétendues découvertes, ce qui peut réellement appartenir à la phrénologie.

1° « On peut être très-bienveillant et n'être pas juste, consciencieux; ce qu'assurément les honnêtes gens qui étudient *a priori* et sur eux-mêmes les facultés intellectuelles de leur espèce, n'auraient pas pu deviner » (p. 324).—Ces honnêtes gens l'auraient si bien deviné, qu'il y a long-temps, très-long-temps même qu'ils l'ont fait; témoin cet axiome de droit : *Nemo liberalis nisi liberatus*, qui interdit la générosité aux dépens d'autrui, et qui rentre dans le principe plus général et non moins universellement admis, excepté des jésuites, que la fin ne justifie pas les moyens. D'ailleurs, ce sont là des idées si connues, qu'on les retrouve chez tous les moralistes. On n'avait pas besoin de l'exemple de Dodd, qui se rendit coupable de plusieurs faux par humanité, pour connaître cette aberration de l'esprit humain. Mais il y a mieux : c'est que l'inspection de la tête de Dodd, comme de toutes les têtes possibles, n'aurait jamais pu amener à faire comprendre ce qu'il y a d'erroné dans cette conduite, si l'on n'était pas capable de le concevoir indépendamment de l'inspection des organes; car les phénomènes perceptibles de la matière organisée du cerveau n'ont rien de commun avec les conceptions morales qui nous occupent; et jamais analyse ne pourrait en tirer ce qu'ils ne contiennent pas. Ces phénomènes sont donc donnés par

un sens, et les conceptions dont nous parlons par autre chose, par la raison. Mais rien de commun, d'identique entre ces deux ordres de connaissances, et point de liaison logique ou de droit concevable entre elles, quand même il y en aurait une de fait.

Observons encore qu'étudier sur soi-même ce n'est point étudier *a priori*, de même qu'étudier *a priori* ce n'est point étudier sur soi-même ; et que Broussais confond ici deux méthodes fort distinctes. Il oublie d'ailleurs que l'étude des autres sous le rapport interne n'est possible que par induction et en partant de soi.

2° « Tous les phrénologistes ont admis la fermeté, la persévérance ; elle n'a pas été connue des métaphysiciens, parce qu'on ne devine pas tout lorsqu'on procède *a priori* » (p. 355). — Nous venons déjà de dire que l'observation de soi-même n'est point un procédé *a priori*, et qu'il n'y a que cette observation qui puisse nous donner l'intelligence des pensées et des facultés d'autrui. Ce qu'il y a de plus étrange dans l'assertion du savant professeur, c'est qu'il conteste que les psychologues (car ce sont eux qu'il désigne parfois du nom de métaphysiciens) aient connu le phénomène de la fermeté. Mais, de grace, sont-ce les phrénologistes qui ont inventé le mot? Et si le mot est vieux comme la réflexion, s'il se trouve dans toutes les langues tant soit peu développées, l'idée dont il est le signe n'existait-elle pas dans l'esprit de ceux qui créèrent le signe? Que veut donc dire notre auteur? Prétendrait-il seulement, puisqu'il

est impossible qu'il conteste sérieusement la connaissance de cette disposition du caractère, que les philosophes ont eu tort de ne pas faire de la fermeté une faculté distincte primitive (p. 377)? Mais ce reproche n'est fondé en aucune manière : car, d'abord, ceux qui n'en ont pas fait une faculté spéciale, l'ont considérée comme un caractère de la volonté, qu'ils ont tous admise; et il est évident que ce n'est pas autre chose. Qu'est-ce en effet que la fermeté, si ce n'est la persistance dans le vouloir, quelles qu'en soient du reste les raisons, ce dont il n'est point ici question? Oh! si l'on disait seulement que les moralistes n'ont pas reconnu que la fermeté avait pour condition une partie et telle partie de l'encéphale, passe encore; mais dire qu'ils n'ont pas connu le fait animique même, c'est ce que démentent assez haut la langue vulgaire et tous les traités de morale. Je n'aurai pas le tort d'en citer un seul : ce serait faire un affront au lecteur. C'est avec aussi peu de raison que l'auteur affirme « qu'on ne trouvera dans aucun philosophe la synonymie de la fermeté et de l'entêtement » (p. 359). Qu'il me permette d'en appeler purement et simplement d'abord au langage lui-même, qui n'a pas été fait sans raison, et ensuite au dictionnaire des synonymes. Cette synonymie n'a pas été faite, il est vrai, en combinant des bosses, mais en analysant les phénomènes internes eux-mêmes. C'est bien là d'ailleurs ce que fait encore Broussais; mais il s'abuse au point de croire que les circonvolutions et les proéminences sont pour quelque chose dans la connaissance qu'il

a des phénomènes de la pensée. Il commet sans cesse un demi-cercle vicieux, si je puis dire ainsi, qui consiste à partir des faits de conscience, à les rapporter à de certaines parties de l'organe encéphalique, et ensuite à les en recevoir, comme s'il ne les avait connus qu'à l'inspection de ces organes, quand au contraire il est certain que par ce procédé seul, il n'en connaîtrait absolument rien. Les protubérances ne lui révèlent et ne révèleront jamais à personne qu'elles-mêmes. Je n'affirme point, du reste, qu'il n'y ait pas de coïncidence entre elles et certaines fonctions de l'esprit; mais je soutiens qu'elles sont absolument impuissantes à révéler ces fonctions, et que l'œil ne tiendra jamais lieu de la conscience. Voilà en quel sens la phrénologie n'est qu'un rêve absurde; voilà en quel sens elle n'a pas la moindre valeur, la moindre dignité; en quel sens enfin la matière ne peut absolument pas lui servir de fondement, quoi qu'on en dise (p. 359). Mais si ce n'est pas là ce qu'on entend par phrénologie, et si, mettant la conscience à part, la reconnaissant dans toute son étendue comme source *unique* et *primitive* de tout fait de pensée, l'on prétend seulement que ces faits sont soumis à des conditions organiques déterminées qu'il n'est point absolument impossible de connaître; que, si cette science se faisait jamais, les facultés humaines auraient des signes visibles; que le nombre en serait définitivement arrêté, leurs combinaisons faciles à saisir, l'homme interne reconnaissable à des signes visibles, etc., etc. : alors je reconnais l'immense secours que la psychologie et

l'anthropologie recevraient de la phrénologie; je ferais moi-même des vœux très-sincères et très-ardents pour les progrès de cette science, parce que je n'en méconnais aucun des avantages. Mais est-il possible qu'on puisse arriver à une pareille précision dans les résultats? Les facultés sont-elles aussi nettement tranchées que les phrénologistes le supposent? Nous avouons que telle n'est pas notre croyance. N'est-il pas évident, en effet, que les phrénologistes réalisent souvent des abstractions, et leur donnent des organes? Nous n'irons pas en chercher les preuves bien loin : il nous suffit au contraire de rester dans la prétendue faculté primitive que l'auteur reproche aux philosophes d'avoir ignorée, la fermeté, la persévérance. D'abord, et nous l'avons déjà dit, ce n'est qu'une manière de concevoir la volonté. Ensuite, il est certain qu'il n'y a pas de persévérance en général, mais seulement la persévérance dans telle ou telle volition, dans tel ou tel acte déterminé. La persévérance n'a donc pas besoin d'organe spécial. Il suffit, pour l'expliquer suivant le système des phrénologistes eux-mêmes, des autres organes qui président aux actions. Car, par le fait que ces organes sont proéminents, ils doivent porter avec force et persévérance à faire l'action à laquelle ils président. S'il en était autrement, il y aurait toujours, outre les organes des fonctions particulières, celui de la persévérance; il n'y aurait alors que les têtes qui ne présenteraient aucune tendance spéciale, soit que cette tendance fût universellement neutralisée, soit qu'elle fût au contraire universelle,

qui n'offriraient pas l'organe spécial de la persévérance.

Mais c'est surtout en parlant de la comparaison que Broussais tombe sensiblement dans le réalisme qu'il reproche si justement à un grand nombre de savants de tous ordres. En effet, non content d'admettre des facultés particulières de comparer pour chaque sens, il admet une faculté de comparer générale, qui est comme un rendez-vous ou un point de départ de toutes les autres. « Cette comparaison, dit-il, est placée au-dessus de celle de tous les sens en particulier. Elle saisit d'abord les différences et les ressemblances entre les perceptions des différents organes réceptifs, ce que ceux-ci ne peuvent faire, étant bornés chacun à sa série... Eh bien! l'organe qui nous occupe maintenant, et que l'on pourrait dénommer la comparaison générale, met en parallèle les sons avec les couleurs, les formes avec les consistances, et ainsi de suite; il s'exerce donc sur les premiers jugements des perceptions. C'est donc le jugement des jugements; c'est la cour de cassation qui connaît des différents jugements portés par les tribunaux de première instance, qui sont les organes réceptifs des deux lignes inférieures du front » (p. 627 et 628).—Cette organisation judiciaire des facultés, qui méconnaît d'ailleurs un degré de juridiction, chose en soi peu importante, n'est-elle pas d'un réalisme parfait, d'un réalisme inintelligible même? Car comment, s'il vous plaît, la cour de cassation pourra-t-elle connaître des jugements des facultés perceptives, si elle ignore la matière de la sen-

tence de ces facultés? Et s'il faut qu'elle en ait la connaissance, comment alors n'est-elle qu'une cour supérieure, qui ne s'occupe et ne peut s'occuper que de la forme? En deux mots et sans figures, car nous sommes tout aussi ennemi des figures que Broussais, puisqu'elles ne font le plus souvent qu'obscurcir et induire en erreur, la comparaison supérieure ne porte point sur la forme seule, sans quoi elle ne servirait à rien, toute comparaison, vraie ou fausse, ayant absolument la même forme qu'une autre. Donc elle doit porter aussi sur la matière. Mais comme il n'y a que la faculté perceptive qui porte sur la matière, elle ne le peut. Donc elle n'est qu'une invention chimérique, une abstraction réalisée. Ce qu'il fallait démontrer.

Nous ne nous attachons pas à relever ce qu'il y a d'ailleurs d'inexact à dire que la comparaison est une faculté, à la confondre avec le jugement, à reconnaître autant de facultés de juger qu'il y a de sortes d'organes, etc. Et si l'on était tenté de rétorquer l'argument contre nous, et de nous dire que nous ne pouvons point objecter de ne pas admettre un jugement en général, puisque nous reprochons au contraire d'avoir admis une comparaison en général; nous répondrions que cette rétorsion n'a aucune valeur contre nous, parce que le siége des forces intellectuelles n'est pas, suivant nous, dans l'espace, dans la matière, et que la faculté de juger, par exemple, s'entend très-bien comme capacité, dans le *moi*, de concevoir le rapport entre les différentes sortes d'idées ou d'intuitions qui peuvent

être rapprochées par l'esprit. Ce que produit cette faculté, ce n'est point la matière des connaissances, mais leur forme seulement ou leur rapport. Or, cette forme étant la même pour tous les jugements, il est juste, nécessaire même que la faculté soit une. D'un autre côté, la matière des jugements étant diverse, il est nécessaire aussi d'admettre des capacités diverses qui la donnent. Voilà qui va de soi. Mais c'est tout autre chose quand on ne distingue pas la matière de la forme du jugement, quand on fait juger les capacités perceptives; on commet alors une double faute : celle de les faire juger et comparer; celle d'en abstraire la forme pour la réaliser à part et lui donner un organe spécial. On ne peut donc rien nous objecter, et notre critique est un argument *ad hominem*, dont la force nous semble toute-puissante contre l'hypothèse qu'elle attaque.

3° L'auteur, qui fait au moins autant de psychologie et d'anthropologie que de phrénologie dans le cours de ses leçons, prétend que la découverte de l'interprétation égoïste des actions d'autrui, en jugeant les autres d'après les dispositions personnelles qu'on se reconnaît, appartient à la phrénologie (p. 371). — J'aurais cru, au contraire, qu'elle était au moins aussi ancienne que la maxime qui défend de juger les autres par soi-même; ou que le principe de Protagoras, que l'homme, et à la rigueur l'individu, est la mesure de toutes choses. L'auteur en donne lui-même la preuve, puisqu'il rapporte le proverbe : *On mesure les autres à son aune*. Il est vrai qu'il ajoute aussitôt que

« les preuves n'en sont données que par la phrénologie » (p. 372).—Il nous semble au contraire que cela n'a jamais souffert grande difficulté, et que quand même on ne s'occuperait pas des bosses crâniennes, on peut bien avoir la certitude d'être mal jugé par quelqu'un qui attribue à nos actions des motifs que nous savons lui être familiers.

4° Ce n'est pas avec plus de raison que l'on rapporte à la phrénologie la distinction de la satisfaction de soi-même par suite des actes de justice et de bienfaisance, de la satisfaction de soi-même, ou plutôt de ses inclinations anti-sociales, dans l'égoïsme. On a toujours admis que l'homme de bien jouit de sa vertu, et que le méchant croit aussi se procurer des jouissances en satisfaisant ses passions. Le souverain bien des stoïciens et des épicuriens rend on ne peut plus clairement ce double caractère de l'humanité. Le péripatétisme vint se placer entre ces deux extrêmes. Du reste, il est vrai de dire qu'Epicure admettait la vertu comme condition au moins négative du bonheur. Quel est le moraliste qui n'ait pas fait la distinction des actes intéressés et de ceux qui ne le sont pas? Et si des sophistes ont rapporté toutes les actions à l'intérêt bien entendu, ont-ils voulu dire par-là qu'il y avait le même calcul dans toutes, que tous les hommes étaient également amis ou ennemis de leurs semblables, etc.? Non; seulement, ils n'ont tenu compte que des mouvements sympathiques, et ils ont expliqué les bonnes actions faites par ce mobile comme l'effet d'un besoin. Mais ils n'ont pas prétendu que ce besoin fût le même que celui

qui porte à se satisfaire par le vol et le meurtre. Les philosophes qui ont admis une raison pratique morale, ont été plus loin encore de tomber dans cette confusion. Ainsi, les sensualistes et les rationalistes ont fait, avec le sens commun, la distinction que la phrénologie revendique comme lui appartenant en propre (p. 369 et suiv.).

5° « Aucun psychologiste, aucun philosophe, aucun métaphysicien, n'ont songé à admettre *la tendance au merveilleux* (la merveillosité), comme fait distinct des autres faits du moral humain, comme faculté. C'est que la plupart étaient dominés par ce sentiment, et regardaient le merveilleux comme l'essence du moral humain; ce qui n'est pas assurément une chose réelle » (p. 387). — Il est bien vrai que la *merveillosité* (le mot, s'entend) n'a pas été admise, mais bien le merveilleux. Tous les poèmes épiques en sont la preuve. Les philosophes l'ont également reconnue; des sectes entières, telles que les cabbalistes, en faisaient même une des principales sources de connaissances; mais je ne sache pas qu'ils n'admissent absolument que celle-là, bien qu'ils méprisassent trop les autres. A une époque où une réflexion plus profonde a permis de mieux juger la valeur objective des idées du supernaturalisme, on a appelé mysticisme cette faculté, ses opérations ou ses produits. Maintenant, a-t-on eu tort de n'en pas faire une faculté spéciale ? Non, parce que le mysticisme n'est pas une loi universelle de notre nature, surtout le mysticisme exalté; non encore, parce que le mysticisme n'est que le produit de la raison et de l'imagina-

tion dans de certaines proportions qui varient en degré, et quant aux objets mêmes, c'est-à-dire en quantité et en qualité. On n'a donc pas eu plus de tort, pour le moins, de ne pas admettre ici de faculté spéciale, que les phrénologistes eux-mêmes, qui admettent des résultats divers provenant de l'action combinée de plusieurs facultés et de plusieurs organes, sans du reste reconnaître un organe spécial comme principe physiologique de ce phénomène. Si par merveillosité l'auteur entend les conceptions de la raison pure en matière ontologique, alors encore il n'y a pas lieu à reconnaître une faculté spéciale et distincte de la raison prise dans cette acception stricte et propre. La merveillosité, ainsi entendue, est d'ailleurs une loi universelle de l'esprit humain, et ne doit pas être confondue avec les écarts de la raison et de l'imagination. Broussais lui-même admet la merveillosité en ce sens, puisqu'il reconnaît explicitement le principe de la substance, celui de la causalité, et par suite l'existence d'un être causateur universel, Dieu (page 653). Ainsi, il est un sens suivant lequel les psychologues n'ont pas admis la faculté du merveilleux comme faculté spéciale, un autre dans lequel ils l'ont admise; et dans les deux cas ils ont eu raison. Mais il faut remarquer que le mot *merveilleux* ne convient pas pour désigner le produit de la raison pure.

6° « Jamais les psychologistes n'auraient songé à admettre la faculté de la causticité (p. 448). » — Il est faux que les psychologistes n'aient pas parlé de l'esprit malicieux et caustique. Je pourrais, sans

remonter au traité de l'*Orateur* de Cicéron, qui contient des détails fort étendus sur la plaisanterie, la causticité, citer un grand nombre d'ouvrages d'anthropologie en allemand, qui ont été composés avant qu'on ne parlât de phrénologie, et qui contiennent des chapitres spéciaux sur la plaisanterie mordante. Ils ne l'ont donnée, il est vrai, que comme une tournure d'esprit particulière, et non comme une faculté spéciale. En effet, si nous prenons cette faculté réduite à sa plus simple expression, suivant Broussais, « le besoin de rire, la satisfaction de ce besoin innocemment ou avec méchanceté, suivant la prédominance des autres facultés » (p. 457), nous observerons : 1° que le besoin de rire aurait dû être distingué du besoin de faire rire : car celui qui fait rire n'est pas toujours un rieur lui-même, et sa jouissance n'est pas non plus tout-à-fait la même que celle de celui qui rit; l'*approbativité* joue un grand rôle dans le plaisant spontané; les autres facultés que l'auteur appelle théâtrales, s'ajoutent à celle-là chez les comédiens, qui font moins rire pour s'amuser eux-mêmes que pour gagner leur vie. 2° La satisfaction du besoin de rire ne peut être qualifiée d'innocente ni de méchante, mais bien l'envie de faire rire. Nouvelle preuve que la distinction précédente est vraie. On peut, en effet, désapprouver le plaisant malin, reconnaître ce qu'il y a de faux, d'injuste même dans sa plaisanterie, le blâmer au fond de l'ame, sans cependant pouvoir s'empêcher de rire. D'autres fois, au contraire, si la plaisanterie est mordante, inju-

rieuse, et qu'elle tombe sur quelqu'un qui nous soit cher, ou sur nous-même, loin de nous faire rire, elle nous indispose, nous indigne, nous froisse et nous révolte. Mais quel que soit le rire et son effet, l'intention de celui qui fait rire de quelqu'un, s'il en a une, rentre dans le domaine des sentiments moraux. Il peut ensuite y avoir au fond de son propos médisance ou calomnie. Si la plaisanterie est innocente, elle peut être plus ou moins intéressée, suivant que l'on songe à se faire passer pour homme d'esprit, d'un commerce amusant, ou que l'on ne songe qu'à procurer un agréable moment à ceux qui nous entendent. Dans les deux cas, la plaisanterie rentre dans les sentiments moraux. Si nous considérons maintenant la matière risible, nous trouverons que les rapprochements inattendus, grotesques, ce qu'on appelle les ridicules, les travers, etc., sont les choses qui nous apprêtent à rire. Or, il y a toujours trois jugements au moins, portant sur ce qui doit être, sur ce qui est, sur le rapport bizarre de l'un à l'autre. Nous ne prétendons point analyser complètement le phénomène interne qui nous porte au rire. On a fait, avant les phrénologistes, plus d'une recherche, et des recherches au moins aussi satisfaisantes que les leurs, sur cette aptitude, et sur la question de savoir si elle est aussi le partage des animaux. Quoi qu'il en soit, nous en avons dit assez pour faire voir qu'elle se résout en idées (et en général en imagination ou intuition) d'une part, et en un certain sentiment agréable de l'autre. Or, les psychologues admettent ces

deux choses dans leur nomenclature des aptitudes du moi. Ils admettent donc deux éléments constitutifs de la gaîté *spéciale* dont on nous parle ici; et il n'y a pas plus de raison d'en faire une faculté distincte, que d'imaginer autant de capacités de sentir, par exemple, que nous pouvons sentir de choses particulières. J'observerai, enfin, que le besoin de rire est mal-à-propos donné comme l'équivalent de la gaîté : toute gaîté n'est pas riante, et moins encore risible. Dans tous les cas, s'il y avait un rapport intime et constant entre l'un et l'autre, ce ne serait pas celui d'identité, mais bien celui de simultanéité, ou plutôt encore de succession.

7° On est tout aussi surpris de voir l'auteur dire « que les philosophes sont muets, stériles, ne sachant que dire sur le sens des tons (p. 492 et 493). » — Qui ne sait, en effet, que depuis qu'on fait de la psychologie et de la musique avec réflexion, on s'est, au contraire, occupé beaucoup de cette faculté? Faut-il rappeler les travaux des anatomistes, des physiciens, des mathématiciens et des philosophes tout à la fois? Eh quoi! Euler et Rousseau, par exemple, ont-ils moins bien étudié le son avec toutes ses déterminations, que s'ils avaient su ou cru savoir qu'il y a une certaine partie de l'encéphale consacrée à la production de ce phénomène? Et les phrénologistes ont-ils donc l'organe de l'ouïe plus délicat, plus prompt que les musiciens qui ne savent pas le premier mot de la phrénologie? Connaissent-ils, les phrénologistes, quelque chose là-dessus que tout le monde

ne sache, excepté peut-être le rapport présumé du phénomène au mouvement présumé encore d'un petit coin du cerveau? Ont-ils vu ce mouvement? Et qu'a-t-il de commun avec la perception des sons et de toutes les qualités qu'on y distingue? Et quand même on pourrait trouver là certains rapports, la nature opposée des deux termes qui les constitueraient permettrait-elle donc jamais d'expliquer ces rapports? « Qu'est-ce que les philosophes, s'écrie l'auteur, pourraient faire de la musique? Une qualité de leur être matériel ou immatériel incarcéré dans le cerveau. Mais dites-nous donc quelle est cette faculté de votre être? La phrénologie montre un organe qui correspond à cette faculté; et vous l'avez laissée vaguement dans la *chair,* sans nous montrer ses rapports avec l'*esprit* (p. 493). » — Les philosophes ont fait de la musique ce que les phrénologistes n'en ont pas fait encore : ils l'ont fait servir à l'éducation, en ont reconnu avec beaucoup de sagacité l'influence diverse sur les mœurs; ils l'ont considérée et expliquée comme science et comme art; ils l'ont étudiée analytiquement dans tous ses éléments, et par rapport au moi lui-même. Ils ont, en effet, considéré la faculté musicale, sous le rapport actif et passif, comme une aptitude de l'ame, du principe qui agit et qui sent, qui imagine et qui conçoit en nous. Si les phrénologistes avaient vu la chose autrement, nous ne pourrions les en féliciter, puisqu'ils seraient à coup sûr tombés dans l'erreur. Mais nous convenons, d'un autre côté, que s'ils étaient parvenus à dé-

montrer que l'idée et le sentiment du beau, sous ce rapport, tiennent à une partie déterminée du cerveau, ils auraient fait faire un pas de plus à la connaissance des conditions organiques de l'aptitude musicale, sans, du reste, qu'ils pussent se flatter d'avoir appris la moindre chose sur le phénomène de la perception des sons et sur leurs rapports.

8° Après toutes les inventions dont l'auteur a jusqu'ici fait honneur à la phrénologie, on ne sera pas surpris de lui voir encore accorder celle de l'individualité, ou la faculté de distinguer les individus les uns des autres au moyen des sens; « faculté qui n'avait été devinée ni par les métaphysiciens, ni par les idéologistes, ni par les psychologistes » (p. 503). — Notons d'abord que ces trois classes de savants n'en font qu'une, et que ce n'est ici qu'une énumération apparente : ce qui diminue des deux tiers le triomphe de la phrénologie. Notons, en second lieu, que tous les traités de philosophie, depuis l'Organum d'Aristote jusqu'au dernier des manuels pour le baccalauréat ès lettres, distinguent les idées en générales, particulières et *singulières*; que les idées singulières sont celles qui se rapportent aux *individus*; que les philosophes allemands ont admis depuis fort long-temps le mot *intuition* pour désigner la connaissance des individus; — et jugez ensuite de l'incomparable mérite d'invention des phrénologistes sous ce rapport. Les phrénologistes tomberaient-ils donc encore ici dans la faute que nous leur avons déjà reprochée au sujet de la *fermeté* et de

la *comparaison générale?* c'est-à-dire, admettraient-ils une faculté de percevoir purement et simplement, comme s'il y avait des perceptions qui ne fussent pas telles ou telles perceptions? S'imagineraient-ils donc que l'on perçoit autre chose que les qualités qui sont rapportées aux individus? En vérité, nous le craignons fort : car s'il en était autrement, la faculté de l'individualité ne serait que celle de percevoir sous un autre nom. Il y avait quelque chose de mieux à faire, mais ce ne sont pas les phrénologistes qui pouvaient remplir cette tâche : ç'aurait été de faire voir que la raison proprement dite intervient dans l'intuition même, et comment. Mais il paraît que la raison n'a point de bosse correspondante, et partant point de droit à être accueillie par la phrénologie [1].

9° Les psychologues, n'étant pas moins conséquents que les phrénologistes, n'ont pu admettre la faculté de la *configuration*, qui n'est qu'une espèce de celle de l'individualité. Ils laissent très-volontiers à leurs adversaires le mérite de cette autre découverte (p. 515) : seulement, s'ils avaient quelque chose à observer à ce sujet, c'est que cette prétendue faculté primitive n'est ni simple, ni primitive; elle rentre dans la perception, l'imagination et la raison.— A ce sujet, l'auteur revient encore sur la faculté de distinguer les individus (p. 516); et il ne dit pas la seule chose peut-être qu'il y eût à dire : c'est que cette faculté, si c'en

[1] Broussais semble avoir senti la difficulté (p. 513).

est une, est fondée sur la perception et sur la faculté de saisir les différences dans les qualités empiriques des choses. Or, cette faculté, qui est la raison, s'exerce ici d'une manière plus compliquée que ne le soupçonne la phrénologie. En effet, dans la perception de ces différences entrent les conceptions d'espace ou de temps, de qualité et de quantité, etc.

10° L'auteur fait aux métaphysiciens, à l'occasion de la faculté du coloris, le même reproche d'omission qu'il leur avait adressé pour les tons (p. 537). Notre réponse serait aussi la même. Nous y renvoyons donc, ainsi qu'à tous les ouvrages de philosophie qui traitent des perceptions des cinq sens, et des arts dont ces sens fournissent la matière. Voyez, par exemple, Malebranche, Euler, et les Ecossais.

11° Enfin, Broussais fait un mérite à la phrénologie, et prend de là occasion de l'élever au-dessus de la psychologie, d'avoir admis : 1° une faculté ou un organe des localités (p. 543); 2° des organes présidant à la migration des oiseaux de passage (p. 554); 3° différents degrés dans l'esprit mathématique (p. 558); 4° un organe mathématique, et par conséquent une faculté correspondante (p. 561 et 562); 5° la faculté de l'ordre (p. 566); 6° celle de l'éventualité (p. 575); 7° la mimique générale des organes (p. 762).

Le mérite n'est pas grand d'un côté, ni la faute de l'autre. Peut-être même que le mérite et la faute ne sont souvent qu'imaginaires ou distribués à contre-sens. Voyons un peu. La faculté des lieux

est ou perception, ou souvenir, ou imagination, avec toutes les facultés accessoires à celles-là, suivant qu'on envisage les lieux sous tel ou tel point de vue. Point donc de faculté primitive jusque là. Quant au plus ou moins de facilité avec laquelle on se rappelle les lieux, on s'y oriente : tout cela n'est qu'une question de degré, et non point une question d'essence. Il en est de même des succès divers avec lesquels on applique ses facultés à différentes choses. Ce n'est point une raison suffisante d'admettre des facultés diverses, d'autant plus que cette différence dans les résultats peut s'expliquer par des circonstances d'habitude ou d'exercice, d'intérêt, d'attention, etc.

Il y a long-temps que les mœurs des animaux, et particulièrement la migration des oiseaux, ont attiré l'attention des hommes; Aristote n'est probablement pas le premier qui s'en soit occupé. Et si M. Vimont attribue cette migration au besoin d'un changement de température et au défaut d'aliments, deux choses qui sollicitent, suivant lui, l'organe des voyages chez eux : l'explication est loin d'être satisfaisante. Indépendamment des difficultés qu'y trouve Broussais lui-même, j'observe que tout cela n'explique en rien la migration : car comment les oiseaux savent-ils qu'il y a un ciel plus convenable et des aliments en plus grande abondance ailleurs? Qui le leur a dit? Où aller chercher tout cela? Et comment le faire? Comment l'analyse ferait-elle rendre toutes ces circonstances au phénomène du besoin seul? Convenons que ces faits sont admirables sans doute;

que la psychologie, quoi qu'on en dise, les a pris en considération, et qu'en les reléguant dans l'instinct, elle les a, pour le moins, aussi bien expliqués que M. Vimont, puisque le mot instinct embrasse toutes les conditions organiques et autres qui peuvent déterminer l'oiseau à se mettre en voyage, bien qu'on ignore le comment de tout cela, et qu'elle se trouve obligée de rapporter cette sagesse merveilleuse à la Providence. On admettrait un organe qui présiderait aux migrations, en saurait-on davantage sur le mode d'action de cet organe? Le mystère, pour être reculé d'un degré, ne serait-il pas également obscur au fond?

Quant à la faculté mathématique, elle se résout dans la raison proprement dite et l'imagination; les degrés s'expliquent par l'étude plus ou moins approfondie qu'on a faite de cette science, et surtout par la portée de la raison. Les mathématiciens de premier ordre, Thalès, Pythagore, Platon, Descartes, Newton, Leibnitz, les Bernoulli, Pascal, Euler, d'Alembert, Condorcet, etc., ont été en général des métaphysiciens distingués, et non des empiriques. Cette supériorité s'explique bien mieux par l'étendue et la profondeur de leur raison, que par des bosses qui ne disent que ce qu'on sait déjà sans elles.

La faculté de l'ordre n'est non plus que la raison appliquée soit à un ordre de choses, soit à un autre, pourvu qu'elles soient susceptibles d'un arrangement quelconque. L'application de cette faculté dépend beaucoup de l'éducation et des habitudes. Si, toutes choses égales d'ailleurs, on voit plus de

goût pour l'ordre chez un enfant que chez un autre, on l'attribue à une disposition innée. Cette disposition est l'équivalent de la protubérance des phrénologistes, avec une chance d'erreur de moins; mais quand la phrénologie sera faite, nous dirons avec un degré de plus dans la détermination des conditions organiques.

La faculté de l'éventualité de Spurzheim, ou la mémoire des choses de Gall, c'est-à-dire encore *le sens des évènements*, est-elle donc autre chose que la perception et la mémoire appliquées aux évènements, plus la conception de leur contingence? Il ne peut y avoir, sous ce rapport, que des différences en degrés, tirées des différentes sortes d'évènements. Mais nous les expliquons comme nous avons déjà fait pour d'autres prétendues facultés fondamentales, et par les mêmes raisons, déclarant qu'une différence en degrés n'est point une différence de nature.

Pour ce qui est, enfin, de la mimique générale des organes, elle a été parfaitement saisie par les peintres, les statuaires, les poètes comiques, les comédiens, etc., ainsi que par les moralistes. Qu'on se rappelle seulement Théophraste et La Bruyère. J'avoue même que je trouve cette mimique beaucoup plus juste que celle des phrénologistes : car celle-ci ressemble par trop à de la mécanique pure. Encore cette mécanique n'est-elle pas conséquente : car, puisqu'il n'y a pas, à la rigueur, d'organe qui ne soit double, même ceux qui sont placés sur la ligne médiane, d'où vient que l'équilibre se romprait entre chaque partie de l'or-

gane, et que le mouvement de la tête s'exécuterait alternativement de droite à gauche et de gauche à droite? Quel serait l'organe troisième qui pourrait imprimer ce mouvement d'oscillation? Quant à celui de balancement d'avant en arrière, la difficulté est la même pour ceux qui sont placés sur la ligne du centre de gravité. Reste donc le mouvement de bascule entre les organes antérieurs et postérieurs de l'encéphale. Eh bien! je l'avoue, l'explication de leur mimique me paraît fort arbitraire, et sujette à de graves et nombreuses exceptions. Nous ne voulons pas dire par-là que la mimique des autres parties ne présente pas des difficultés analogues. Nous croyons que Lavater est, sous ce rapport, beaucoup plus complet, plus exact, plus sagace et plus vrai que les phrénologistes.

Broussais n'aime pas qu'on fasse intervenir la Divinité, *Deus ex machina,* dans l'explication de l'instinct. Nous sommes aussi de l'avis qu'en principe c'est un mauvais moyen de faire de la science, et qu'il ne faut y recourir que quand tous les autres sont épuisés, en un mot quand on touche aux faits primitifs dont la raison n'est plus dans la nature, mais seulement dans les lois de la création, dans les desseins de la Providence. Alors on peut encore chercher à connaître, à pénétrer ces desseins : c'est encore de la science; mais elle ne doit pas venir avant son temps : autrement, il y aurait vice de méthode, paresse scientifique, tendance à substituer un mysticisme ignorant et dangereux par ses écarts, à la raison et à la science. Mais

supposez qu'au lieu d'expliquer la manœuvre de l'écureuil qui tourne autour de la branche pour se soustraire aux regards du chasseur, en disant que l'instinct est le principe de ce mouvement, et que c'est Dieu qui est intelligent pour l'animal dans l'acte instinctif; supposez, dis-je, qu'au lieu de cette explication, vous disiez que « c'est une impulsion qui produit cette manœuvre, et que cette impulsion vient de la secrétivité ou de la circonspection, mais plutôt de la secrétivité » (p. 322). Cette explication est-elle bien plus satisfaisante que la première? Le mot impulsion dit-il plus et mieux que le mot instinct? Explique-t-il pourquoi cette impulsion s'exécute dans telles circonstances plutôt que dans telles autres, en un sens plutôt qu'en un autre; comment cet acte est approprié à la conservation de l'individu, etc., etc.? N'y a-t-il donc là que de la mécanique? et peut-on expliquer la combinaison des moyens et des fins avec les seules lois de la mécanique? Et puis, en ne considérant le phénomène que mécaniquement, peut-on même l'expliquer par les formules de cette science? D'où vient le mouvement du cerveau, si mouvement il y a? « Comment peut-il ébranler la masse du corps dont il fait lui-même partie, etc., etc.? » — Que cet acte instinctif tienne à une partie du cerveau comme à l'une de ses conditions organiques, je ne le nie ni ne l'affirme; je conviens même que si l'on était sûr qu'il en est ainsi, ce serait un pas de plus de fait dans la connaissance des causes; mais je soutiens que l'explication est loin, très-loin pour cela d'être satisfai-

sante, et que l'intervention d'une sagesse qui n'est point celle de l'animal, n'est pas moins nécessaire à admettre avec la bosse de la secrétivité, que sans elle. Et il n'est pas nécessaire d'être panthéiste pour expliquer l'instinct par l'action de Dieu dans les créatures : car, d'abord, les lois des actes instinctifs ont pu être établies dès le commencement, en sorte qu'elles s'exécutent dans le temps comme d'elles-mêmes, et par une prédisposition providente du Créateur; ensuite, y a-t-il contradiction à admettre l'action incessante de Dieu dans toute la nature? Est-il nécessaire, pour qu'il en soit ainsi, comme semble l'insinuer notre auteur, que Dieu soit lui-même toute la nature? Il nous semble donc que l'admission d'organes instinctifs ne dispense en aucune façon de recourir à une direction providentielle de Dieu dans les animaux, et qu'ici encore la difficulté est tout au plus reculée, mais non vaincue, malgré les prétentions contraires des phrénologistes (p. 322 et 365).

Quand l'auteur soutient ensuite (p. 487) que le moi n'est pour rien dans les actes instinctifs, il commet une confusion : il a raison, si par *moi* il entend la délibération, l'intelligence de ce qui doit se faire instinctivement, et la volonté positive de le faire; mais si par *moi* il entend ce qui sent et ce qui est actif en nous, il a tort : car il est évident que le mobile est ici dans le moi. Du reste, je n'appelle point actes instinctifs les différentes fonctions des organes de la vie végétative, par exemple la digestion, la sécrétion de la

bile, la circulation du sang, la respiration, etc.: tout cela est étranger au moi, tout cela est purement organique.

L'auteur (p. 480, 481) cherche à distinguer les impressions des sensations et des perceptions. Il n'ignore pas que les philosophes, surtout les Ecossais, avaient fait, et très-bien fait, cette distinction avant les phrénologistes, et, il faut le dire, encore mieux qu'eux. Ce qu'il y a de propre à l'auteur dans sa théorie des perceptions, se réduit simplement à la négation de l'induction dans les jugements que nous portons d'après le témoignage d'un sens sur des qualités des corps qui ne sont point du domaine de ce sens; par exemple lorsque, voyant du marbre, je dis qu'il est dur. Il est évident, néanmoins, que mes yeux ne m'en apprennent rien; ils ne me disent pas qu'un vase de cristal soit plus dur que l'eau contenue dans ce vase. Il est donc évident qu'il y a ici une autre opération que celle de la vue, et que cette opération est fondée sur le souvenir des perceptions du toucher, sur l'analogie conçue entre deux corps dont l'un a été touché, et l'autre pas, et enfin sur un raisonnement dont la majeure est le principe de la constance et de l'uniformité des lois de la nature. Eh bien! l'auteur rejette tout cela; il aime mieux recourir à je ne sais quel *instinct* des sens pour leur faire deviner ce qu'ils ne peuvent percevoir (pag. 484 et suiv.). Il paraît que ce qui l'abuse, c'est qu'il s'imagine que l'induction est une opération qui ne peut s'accomplir qu'avec réflexion. Mais il n'en est rien, et ce raisonnement s'accom-

plit ici par une sorte d'association d'idées très-simple, très-naturelle. Tout cela n'est donc ni aussi *difficile*, ni aussi *compliqué*, ni aussi *obscur* que le prétend l'auteur. Il y a mieux, c'est nécessaire.

Peut-être la part du libre arbitre n'est-elle pas non plus assez forte dans le livre que nous examinons (p. 91, 309, 693, 394, 695). Au reste, il est bien difficile qu'il en soit autrement en phrénologie. Broussais reconnaît pourtant l'empire de l'éducation et de la volonté dans le développement relatif des organes, et par conséquent dans le contre-balancement des sens les uns par les autres. Mais il aurait dû distinguer la liberté par rapport aux sentiments et aux inclinations, de la liberté par rapport aux actes sollicités par les uns et les autres. Dans le premier cas, la liberté n'est jamais qu'indirecte; c'est-à-dire que nous ne pouvons nous soustraire à ces sentiments, à ces inclinations, qu'en évitant les occasions qui les font naître ou les réveillent : mais nous sommes presque toujours libres, quoique à des degrés divers, d'obtempérer à ces suggestions de notre nature sensible. L'auteur a, du reste, fort bien remarqué que nous sommes incontestablement libres dans nos actes, quand nous prenons à tâche, dans un cas particulier, surtout si l'action est indifférente, de démontrer à nous ou aux autres notre liberté; mais que si notre action présente pour nous un intérêt grave, que si l'on considère un ensemble de circonstances et d'actions, nul ne voudrait faire preuve de liberté : on se contente alors de

se concevoir libre : cela est vrai; mais cela ne prouve nullement qu'on ne le soit pas. Aussi ne croyons-nous pas que ce soit la pensée de l'auteur. La liberté nous a été donnée sans doute pour agir raisonnablement. Or, nous nous comporterions en insensés, si nous nous écartions de la raison pour faire acte de pure et simple liberté. L'activité n'a pas elle-même pour but, et agir pour agir serait une folie sans exemple.

V.

DU MOI ET DU PRINCIPE PENSANT.

Le principe pensant n'est pas le moi, pour deux raisons : d'abord, parce que la pensée n'est pas l'essence réelle de l'ame ; ensuite, parce que la pensée, c'est-à-dire le sentir, le connaître et l'agir, est possible sans réflexion, et que le moi ne se constitue que par cet acte de retour du principe pensant sur lui-même. Le moi se pose par la double capacité que possède le principe pensant de saisir sa pensée comme phénomène, la *conscience*, et de concevoir nécessairement quelque chose d'inconnu en soi qui revêt cette phénoménalité, la *raison*. Ces principes une fois établis, nous pouvons maintenant faire connaître la doctrine de Broussais sur l'*ame*, ou le principe pensant humain. Nous exposerons de suite tout ce que nous avons rencontré dans son ouvrage sur cette matière, afin de mieux saisir son opinion et de ne rien lui faire dire qui ne soit réellement de lui.

1° « Le mot ψυχή (ame, esprit) présuppose un

moteur, une puissance qui ne soit point accessible à nos sens ; c'est le *comment*, le *quomodo* des phénomènes physiologiques; nous n'avons point la prétention de saisir cette force cachée, nous l'abandonnons aux croyances. » (P. 2.)

2° « L'intellect ou l'intelligence, la personne ou le *moi*, sont une même chose. » (P. 47.)

3° « C'est l'abstraction réalisée de nos facultés intellectuelles avec les titres d'esprit, d'ame, ou de *sensorium commune*, dont on fait une espèce de président qui dirige l'entendement, la volonté, les sentiments, et en grande partie les instincts, tantôt d'après son caprice, tantôt d'après sa constitution propre, ses penchants, ses goûts, sa nature en un mot, dont Dieu seul a le secret. » (P. 48.)

4° « La conscience se manifeste par le sentiment de la personne ou du moi; c'est-là, nous a-t-on dit, que se trouve l'esprit, l'ame de l'homme par excellence.... Mais cette faculté nouvelle, substituée à l'ame des anciens, peut s'absenter; elle n'existe ni dans l'embryon, ni dans l'enfance; elle disparaît un certain nombre d'heures sur les vingt-quatre dont le jour se compose; elle devient obscure dans l'état morbide. De sorte que le phénomène dont on fait le pivot immatériel est intermittent. » (P. 48 et 49.)

5° Le sentiment de la personnalité, qui, chez l'homme instruit, s'exprime par le signe *moi*, signe de pure convention, paraît nous être commun avec certains animaux; mais ce qui est évident, c'est que le sentiment personnel, exprimé par le signe

moi, n'est pas l'homme par excellence, l'homme tout entier..... On professe cependant que la conscience contient tous les faits relatifs aux sens, à la raison, à la connaissance, à la volonté. » (P. 51.)

6° « Ce qu'on appelle personne par excellence, *moi*, esprit, ame, ou *sensorium commune*, est toujours la même entité qu'on a fait jouer comme une marionnette..... ce sont de pures fictions, de pures suppositions que les psychologistes ont étalées devant le public. » (P. 75.)

7° « Le moi immatériel, sans siége déterminé, chargé de sentir, de se passionner, de vouloir et de commander l'action; ce *factotum* du logis est construit sur le modèle de la vieille ame...., et sujet à des absences que l'ame ne faisait pas : car on la laissait reposer ou attendre chez l'embryon, chez l'endormi, chez le malade; tandis que le *moi*, revêtu d'un signe sensible, ne peut être supposé quand ce signe manque. Vous n'avez rien expliqué de cette manière. Dites-moi pourquoi votre être intérieur, esprit, ame, personne, ou moi, a des facultés différentes? Vous avez beau dire que votre conscience vous l'atteste : moi, je vous dis que votre conscience vous trompe; cette diversité de facultés n'est explicable que par la diversité des organes tels que je les fais passer sous vos yeux : ces facultés ne sont pas des êtres imaginaires; ce sont des actions d'organes matériels dont vous pouvez constater l'activité et le repos, la prédominance et la faiblesse relatives, le concours et l'opposition, dans les animaux tout aussi bien que chez l'homme. C'est en effet de ces diverses démonstrations que

doit se composer un système parfait de phrénologie. » (P. 76 et 77.)

8° « Si l'ame ou le moi ne peut opérer sans le cerveau, quelle différence y a-t-il donc à ce qu'elle opère avec un organe simple ou avec un organe multiple? C'est toujours de la matière nerveuse qu'il lui faut pour se manifester. L'une de ces propositions n'est pas plus matérialiste que l'autre; mais celle des phrénologistes paraît, dès le premier abord, plus vraisemblable : car si vous n'accordez à l'esprit qu'un seul instrument dont la forme et l'étendue sont indifférentes, vous ne pourrez jamais concevoir ni comment il peut le monter sur des tons différents, ni comment il ne peut pas le monter sur tous les tons, y réunir toutes les octaves, et y jouer tous les airs possibles, malgré les différences d'âge, de sexe et de santé. » (P. 78.)

9° « C'est dans le cerveau que s'effectue la sensation.... Le moi vient à la suite des instincts et des sentiments, et se dessine peu à peu avec les organes de l'intelligence. » (P. 96.)

10° « Il n'est pas besoin que chaque faculté aille faire un appel au sentiment personnel, au moi, au *sensorium commune*, ou à l'ame; en un mot, à un point central, pour en obtenir l'action musculaire. » (P. 47.)

11° « Admettre un être intérieur, une entité intracranienne, qui possède toutes les facultés, ce n'est que reculer la difficulté d'un pas, c'est mettre un homme en petit, en raccourci, dans le cerveau d'un autre. » (P. 543 et *passim.*)

12° « Les philosophes disent que lorsqu'ils sont

parvenus au dernier terme de la division de la matière, ils trouvent au-delà le simple, qui a cessé d'être matière, et qu'ils ont atteint l'esprit. Mais si vous leur demandez qu'ils vous donnent l'idée de ce simple, ils lui chercheront des attributs dans la matière, parce qu'effectivement il n'y a que la matière qui puisse fournir des idées, c'est-à-dire des attributs. Or, si l'esprit des prétendus métaphysiciens n'est que de la matière dépouillée de son vrai titre pour prendre celui d'esprit, il n'y a pas lieu de la séparer de la matière, et l'esprit des métaphysiciens ainsi obtenu n'est qu'un signe qui représente une hypothèse, qui se refuse opiniâtrément à tous les attributs, puisque ceux-ci ne peuvent s'appliquer qu'à la matière. Ils vont dire sans doute : En refusant à l'esprit les attributs de la matière, vous l'en séparez, et par conséquent vous l'admettez. A quoi je réponds : Ce signe existe dans toutes les langues; il faut donc en déterminer le sens. Eh bien ! pour moi, il désigne une conception négative qui n'a point d'attribut, et que, par conséquent, nul ne peut mettre en action, car il n'y a que les choses susceptibles d'attributs, c'est-à-dire les corps, qui puissent agir. Voulez-vous d'autres expressions ? Le signe esprit représente un phénomène de l'action cérébrale qui se manifeste à la suite des perceptions, de la comparaison générale, et de la réflexion. — L'esprit est donc, dira-t-on, pour vous sur la même ligne que les grandes abstractions générales, la substance, la durée? Non, répondrai-je, il n'est pas pour moi sur la même ligne : car je me sens forcé d'admettre ces grands

abstraits, puisque je les trouve implicitement dans les corps que je connais, ce qui me les fait appeler notions; tandis que je n'y trouve pas l'esprit, ni rien, rien absolument, qui force ma croyance en sa faveur. — Mais il vous plaît, pourra-t-on dire encore, de donner à la cause, à la force, à la puissance que vous admettez le nom d'esprit. — Dans ce cas, répliquerai-je, votre esprit n'est plus la subdivision de l'atome jusqu'à l'infini; mais du moins il reste toujours, comme la cause, la force, la puissance, une notion qui ne peut recevoir aucun attribut, et que par conséquent vous ne sauriez mettre en action. — Vous mettez bien en action la cause, la force et la puissance, répondront d'opiniâtres adversaires. — La réplique ne nous manquera pas; et celle-ci nous paraît décisive. Quand je fais agir la cause, la force et la puissance, je ne fais que réciter les actions des corps les uns sur les autres. La preuve irréfragable, c'est que je puis relater les mêmes faits que j'attribuais à ces abstractions sans les nommer, quoique je n'omette aucune particularité de ces faits. » (P. 657-659.)

13° « Lorsque l'homme commence à pouvoir se distinguer, le fait-il en vertu de la science de soi, que les philosophes appellent *conscience,* ou bien en vertu de ses perceptions sensitives ? Le fait est que l'enfant est porté à se désigner par la troisième personne des verbes, ce dont les philosophes ne paraissent pas s'être doutés; l'enfant dit : *Jean veut cela,* avant de dire : *Je veux* » (p. 681). « L'enfant prend donc l'idée de lui-même dans l'extérieur de son corps » (p. 682). « C'est à l'organe

de la comparaison générale que nous devons la distinction de notre personne, exprimée par le signe *moi.* » (P. 684.)

14° « Le sentir, la pensée, le moi, la volonté, la liberté, l'émotion, la passion, la notion, l'induction, en un mot tous les phénomènes intellectuels et moraux, sont des phénomènes nerveux, et non le produit d'une substance non nerveuse par une substance nerveuse. Qu'on démontre le contraire et tout sera dit. » (P. 716.)

« Le nom de substance ne peut convenir qu'à des corps, et il n'y a que des corps qui puissent être actifs, simples, purs, grands, etc. » (P. 717.) « En disant à leurs adversaires que c'est par hypothèse qu'ils affirment que le cerveau produit la pensée et le sentiment, les spiritualistes usent de représailles; ils rétorquent l'argument des matérialistes, qui leur ont reproché, il y a long-temps, de supposer inutilement une cause spirituelle, lorsqu'il s'en présente une matérielle avouée par les sens et la raison.... Mais sur quoi se fondent-ils? Sur ce que la pensée est simple, le cerveau composé, et sur l'impossibilité, suivant eux, de faire résider le sentir, la pensée, plutôt dans une molécule ou un atome matériel du cerveau que dans un autre.... Mais l'allégation de la simplicité de la pensée n'a pas de sens, puisque la pensée n'existe point comme substance, mais bien comme phénomène de la substance nerveuse » (p. 719 et 720). « C'est donc sur la notion encore si imparfaite de la simplicité des corps, que les spiritualistes se fondent pour établir la simplicité de leur sub-

stance spirituelle, qui, pour l'observateur, n'est et ne saurait être autre chose qu'un phénomène inexpliqué de l'action du système nerveux; ou, si l'on aime mieux, que ce système lui-même, agissant d'une façon inconnue, sous l'influence des impondérables cités qui le parcourent incessamment. » (P. 721.)

« La substance matérielle est contenue comme induction dans la perception des attributs des corps; la substance spirituelle n'est contenue ni dans les perceptions des corps, ni comme induction dans la perception des attributs des corps, ni dans les sentiments, ni dans les instincts, dont l'existence n'implique que celle d'un système nerveux vivant et agissant. » (P. 721, 722.)

« Point de *moi* sans cerveau : ce qu'on appelle *moi*, distinct du cerveau, c'est l'action réalisée de cet organe. » (P. 705 et 706.)

15° « On ne saurait admettre un *sensorium commune* auquel il faille que tout soit rapporté. En effet, ces faits étant réunis avec l'intermittence du moi et de la volonté, avec son tardif développement chez l'enfant, avec la disparition, long-temps avant la mort, chez le malade, du sentiment de la personnalité, il en résulte la démonstration parfaite qu'il n'y a pas là nécessité d'un centre commun pour expliquer les phénomènes du moral humain, et qu'ainsi Gall eut raison de le nier. » (P. 764.)

Tels sont, sans le moindre déguisement, et de la manière la plus complète, les arguments de Broussais en faveur d'une opinion qui ressemble

fort à celle du matérialisme, si toutefois elle s'en distingue. Pour quiconque a déjà suivi avec quelque attention la polémique précédente, ces arguments ne doivent pas sembler bien décisifs, réfutés qu'ils sont déjà dans leur principe, et plusieurs même directement. C'est ainsi que nous avons déjà répondu à ceux des numéros 1, 2, 3, 4, 5, etc. Cependant nous ferons encore quelques observations sur ceux-là, et nous examinerons particulièrement ceux auxquels nous n'avons pas encore répondu directement. Nous suivrons la marche précédente.

1° Si les phénomènes de la pensée sont dus à une force cachée, cette force existe donc; on ne peut donc pas la nier parce qu'on ne la perçoit pas. Au surplus, on la perçoit tout aussi bien que quelque autre force que ce puisse être, puisque ses effets sont incontestables. Si elle n'est que le mode d'action du cerveau, comme on le dit, pourquoi Dieu, que l'on admet cependant, et de la manière la plus formelle (653), ne serait-il pas aussi le mode d'action de la matière dans la production des phénomènes? Nous avouons que nous n'y voyons aucune difficulté, et que l'athéisme nous semble au contraire beaucoup plus logique que le déisme avec le matérialisme. Au moins, si l'on n'admet pas l'ame, on ne la nie pas ici; on semble même la supposer, mais *cachée;* on l'abandonne aux croyances. On suppose donc sans doute ces croyances possibles, c'est-à-dire n'impliquant pas contradiction. Nous avons vu que l'on ne s'en tient pas long-temps à cette espèce de

neutralité dogmatique, et que l'on ne tarde pas à vouloir en sortir en établissant la non-existence, l'impossibilité même d'un principe pensant distinct de la matière.

2° Nous avons déjà distingué, au commencement de ce chapitre, la substance pensante, quelle qu'en soit la nature, du *moi* comme acte réflexif de la pensée. Nous ne reviendrons pas là-dessus : nous nous contenterons de faire remarquer que l'auteur tombe très-souvent dans cette confusion, grace au sens mal déterminé du mot *moi*, que les psychologistes emploient pour indiquer tantôt le principe pensant lui-même, abstraction faite de la pensée, tantôt ce principe plus la pensée, tantôt la pensée réflexive moins la substance. Il est certain que si l'on entend le moi comme phénomène de conscience, il n'existe pas comme substance. Mais il fallait, au lieu de nier le moi d'une manière absolue, en distinguer les différents sens réels ou possibles, et ne nier que ceux qui devaient l'être sous le rapport ontologique. Mais il paraît qu'on n'est point d'humeur à reconnaître une valeur réelle ontologique au moi considéré comme substance, puisque alors il devient synonyme de l'ame, de cette *vieille ame* dont on se moque.

3° Le moi, entendu dans le sens réel, n'est point l'abstraction réalisée de la somme de nos facultés, mais bien leur principe, leur sujet. Nous verrons plus tard si ce sujet est nécessairement matériel ou immatériel.

4°—7° Tout ce qu'on dit sous ces numéros roule en majeure partie sur la confusion du moi réflexif

avec le moi réel. On a raison de contester la réalité au premier, mais on a tort de la refuser au second. Du reste, en faisant le moi immatériel, il est impossible de lui donner un siége déterminé, et déjà nous avons dit dans quel sens il faut entendre les spiritualistes qui semblent avoir fait le contraire.—Toutes les intermittences ou absences du moi dont on nous parle ici, sont très-exagérées quant à l'intensité du moins, et ne se rapportent en tout cas qu'au moi réflexif. Entrant un peu plus avant dans la question, on demande pourquoi l'ame a des facultés différentes, et l'on rejette à cet égard le témoignage de la conscience. Mais, 1° on ne peut être admis à nier les faits, et l'unité dans la pluralité et la diversité des faits internes est un de ces faits patents que l'on ne peut nier sans se rendre suspect ou de soutenir bien mal une bonne cause, ou de ne soutenir que pour la forme une cause désespérée. 2° D'où vient que l'ame a des facultés différentes? — Mais je demanderai plutôt d'où vient que vous voudriez qu'elles fussent unes, quand les circonstances où se trouve le moi sont diverses. De quel droit nierait-on cette diversité, quand les faits l'attestent? De quel droit mettre ici un vain raisonnement *a priori* à la place des faits? De quel droit s'étonner que la diversité successive soit compatible avec l'ame, quand nous ignorons sa nature intime? De quel droit même lui refuserait-on la diversité simultanée des pensées, si elle ne peut être conçue matérielle? Et nous soutenons qu'elle ne peut l'être, parce qu'alors l'unité n'appartiendrait pas, ne

pourrait même pas appartenir à la diversité des substances et à *l'assemblage de molécules matérielles* dont on dit que l'homme se compose (pag. 705). L'assemblage est-il donc quelque chose, une unité réelle, une entité? ou n'existe-t-il réellement que les molécules assemblées? Mais dans ce dernier cas, d'où vient, encore une fois, l'unité de la pensée? La matière composée se refuse essentiellement à l'unité; elle se refuse même à la multiplicité simultanée des formes. Qui peut, en effet, concevoir qu'un corps revête plusieurs formes à la fois? Eh bien! une substance non étendue, immatérielle, loin de se refuser, d'une part, à l'unité réelle, la réclame nécessairement; d'un autre côté, la multiplicité simultanée des formes impliquant contradiction avec l'étendue, c'est une raison de plus d'admettre *a priori* ce que le fait semble assez établir par lui seul, savoir qu'une substance simple ne doit pas répugner à la pluralité simultanée des déterminations. On voit donc que notre hypothèse, si ce n'est qu'une hypothèse, vaut un peu mieux que celle du matérialisme, puisqu'elle se prête à l'explication des faits, s'y impose même d'une manière nécessaire sous un rapport, tandis que l'hypothèse contraire s'y refuse nécessairement. Nous ne prétendons cependant pas donner à cet argument plus de valeur qu'il n'en a; il nous suffit d'infirmer celui de nos adversaires.

Une autre difficulté de même nature, et que les phrénologistes résoudront comme ils pourront, c'est celle de savoir pourquoi, puisque les organes sont toujours doubles, même ceux qui

sont placés sur la ligne médiane (p. 156), les phénomènes moraux et intellectuels ne sont pas doubles eux-mêmes. N'y a-t-il donc qu'un des côtés de l'encéphale qui fonctionne? ou bien y a-t-il un organe central qui soit comme le point convergent des deux autres, et quel est cet organe? Et comme on rejette cet organe central, reste donc la pluralité des organes faisant constamment, en différents points de l'espace, les mêmes fonctions très-distinctes, quoique ressemblantes. Pourquoi, je le demande, n'y a-t-il qu'une action de perçue, quand il y en a deux de réelles? Pourquoi pas deux moi, deux réflexions, etc.? Pourquoi pas deux personnes aussi distinctes que le sont les deux parties symétriques du cerveau, que le seraient deux hommes qui penseraient chacun la même chose? Et s'il y a double pensée en nous, pourquoi l'une est-elle absorbée par l'autre? J'ose défier la phrénologie de donner à cette difficulté une réponse qui ait quelque ombre de vraisemblance. Dans l'hypothèse du spiritualisme, au contraire, nulle difficulté, puisque ce n'est point l'encéphale qui pense, mais l'ame. L'action conditionnelle de l'encéphale peut être aussi multiple que l'on voudra; elle ne sera jamais qu'une sorte de composante dont la résultante devra nécessairement être une, puisqu'en dernière analyse, ce qui pense à la condition d'une action complexe, multiple même, est un.

8° Telle est la conséquence qui résulte de l'hypothèse de l'unité ou de la pluralité des organes; et remarquez que ce que nous disons ici de l'im-

possibilité de concevoir l'unité de la pensée avec des organes doubles, porte aussi sur la multiplicité des divers organes. On nous dit, mais sans démonstration aucune, qu'avec un instrument unique, dont la forme et l'étendue sont indifférentes, on ne peut jamais concevoir comment l'esprit peut le monter sur des tons différents, ni comment il ne peut pas le monter sur tous les tons, etc. — Je comprends peu l'objection; mais il me semble qu'elle ne porte que sur une obscurité, et non sur une impossibilité évidente. Or, 1° cette difficulté est la même avec la pluralité des organes. On ne verra jamais le rapport qu'il peut y avoir entre des phénomènes organiques et des phénomènes intellectuels. 2° La pluralité des organes, dont les fonctions sont connues dans leur résultat par un sujet identique et un, sans unité d'être, de substance, qui soit le centre de leur action, n'est pas seulement une obscurité, c'est une contradiction. Le choix ne peut donc être douteux.— Au surplus, nous n'accordons pas que le moi ne puisse *absolument* opérer sans organes. Nous ne ferions, en tous cas, cette concession qu'en ce qui regarde l'état *actuel* de l'homme; mais jamais on ne démontrera que cet état soit nécessaire, attendu que c'est un fait tout au plus, et qu'un fait n'est jamais nécessaire, puisque le contraire n'implique point contradiction. Il n'est pas certain même, et c'est pourquoi nous venons de dire *tout au plus,* il n'est pas même certain, disons-nous, que le cerveau intervienne comme condition dans toute opération intellectuelle; et quand même il

en serait ainsi, quand même *il lui faudrait toujours de la matière nerveuse pour se manifester,* il ne s'ensuivrait nullement qu'il n'est que cette matière nerveuse.

9° On ne peut donc pas dire que c'est dans le cerveau que s'opère la sensation, quoiqu'on puisse admettre que le cerveau en est la condition dans l'état actuel de l'homme. On ne peut pas dire non plus, à moins de confondre la substance du principe pensant, le moi réel, avec le moi réflexif, que le moi vient à la suite des instincts, des sentiments, et qu'il se dessine peu à peu avec les organes de l'intelligence.

10° Ce n'est pas à dire pour cela qu'il y ait absence totale de conscience et de réflexion dans les premiers temps de notre existence. Nous pensons, au contraire, qu'il y a dès le commencement un rudiment de conscience qui se développe avec le temps. Des faits internes dont on n'aurait pas conscience appartiendraient à la vie végétative, mais nullement à la vie animale. Il y a donc un degré primitif de conscience inséparable de tout sentiment et de toute action du principe animateur, degré qui nous est sans doute d'abord commun avec la brute, mais qui ne tarde pas à être dépassé par l'homme, tandis qu'il reste assez vraisemblablement toujours à peu près le même pour l'animal. Nous ne voulons pas dire par-là que toutes les espèces d'animaux aient un égal degré de conscience, mais simplement que ce degré, quel qu'il soit, n'augmente que fort peu, avec le temps, dans l'animal.

11° Admettre un principe pensant dans l'homme, ce n'est point admettre une entité intracranienne; une pareille entité serait matérielle. Elle n'est point non plus conçue à la façon d'un homme en raccourci placé dans le cerveau d'un autre, parce que l'homme pensant, l'homme, en un mot, ne peut être conçu sans ce principe; parce que le corps, dans cette hypothèse, si ce n'est qu'une hypothèse, ne peut être conçu comme l'homme entier, non plus que l'ame; que le corps, privé de l'amė, n'est qu'un cadavre, que matière; que l'ame humaine, conçue sans le corps, n'est qu'un esprit pur, et non une ame animante et ne pensant qu'à la condition de l'organisme auquel elle est assujettie. Admettre une ame pensant *par* le corps, et non simplement *dans* le corps et comme par le corps quoique sans lui, ainsi que le suppose l'auteur, ce n'est donc point reculer la difficulté, c'est la résoudre autant qu'elle peut l'être.

12° Broussais aborde enfin un peu plus nettement l'argument de la spiritualité du principe pensant. Son argumentation, sur ce point, consiste à dire, comme on l'a vu, que la simplicité de l'être pensant, telle que la conçoivent les philosophes, n'est obtenue que par la division de la matière; — que cet être n'a encore que des attributs matériels suivant eux; — qu'il est impossible qu'il en soit autrement, parce qu'il n'y a que la matière qui puisse fournir des idées; — que l'esprit n'est, par conséquent, encore que de la matière dépouillée de son être vrai; — que l'esprit, entendu autrement, n'est qu'un signe représenta-

tif d'une hypothèse; — qu'il se refuse opiniâtrément à tout attribut; — que le mot esprit n'indique donc qu'une conception négative; — que nul, dès-lors, ne peut le concevoir avec des attributs positifs, telle que l'action; — que ce mot ne peut avoir de sens, de valeur positive, qu'à la condition de lui faire signifier les phénomènes de l'action cérébrale; — qu'entendu autrement, il n'a pas même la valeur des *grandes abstractions générales*, telles que la substance et la durée, qu'on est obligé d'admettre, puisqu'on les trouve implicitement dans les corps; — que si l'on entend par esprit la cause, la force, la puissance, ce n'est plus alors une *subdivision de l'atome*, c'est une notion qui n'est susceptible d'aucun attribut, et dont l'objet ne peut, par conséquent, être mis en action; — que la force et la puissance ne sont véritablement pas des êtres, mais seulement des noms donnés à des phénomènes résultant de l'action des corps les uns sur les autres. — Reprenons :

a) Il est faux que la simplicité de l'ame soit obtenue par la division de la matière : car, à supposer que la matière se composât, en définitive, d'atomes absolus, inétendus, ils sont cependant toujours de nature matérielle, c'est-à-dire de nature à produire la phénoménalité externe, et non une phénoménalité différente, la pensée. Il est bien vrai que le principe pensant ressemblerait alors au principe matériel, en ce sens que l'un et l'autre seraient simples, identiques et uns; mais ce ne sont là que des attributs ontologiques ou des manières d'être conçus de tous les êtres réels,

mais non point des manières d'être empiriques. Il est donc nécessaire qu'il y ait en outre dans tous les êtres d'autres qualités qui forment véritablement leur essence, qui font qu'ils se distinguent spécifiquement les uns des autres, en un mot, qu'ils sont ce qu'ils sont. Or, ces qualités, qui sont la raison nécessaire quoique inconnue en soi de celles que nous connaissons, des phénomènes, diffèrent dans la matière et dans l'esprit. On peut donc concevoir tout ce qui existe comme se prêtant à quatre ordres d'idées : 1° la réalité substantielle; 2° les attributs ontologiques purs, l'unité, l'identité, etc.; 3° les attributs spécifiques ou essentiels; 4° les phénomènes par lesquels ces êtres se manifestent à d'autres êtres ou à eux-mêmes. Nous ne prétendons point, et qu'on ne nous en accuse pas, que ces quatre choses soient distinctes, réelles, et comme superposées les unes aux autres dans l'ordre suivant lequel nous venons de les énumérer : non; nous savons bien que ce ne sont là que des points de vue divers d'une même chose; mais seulement ces points de vue sont incontestables. Mais ce qu'il y a d'essentiel à remarquer ici, c'est que les attributs ontologiques sont nécessairement les mêmes pour tous les êtres, qu'ils ne peuvent par conséquent pas être la raison de la différence des êtres, que cette différence est cependant manifeste, qu'elle doit avoir une raison, que cette raison doit donc dépendre de qualités réelles à nous inconnues, et qui constituent la véritable essence des choses. Cette doctrine n'a rien d'obscur, rien d'hypothétique; elle a, au con-

traire, sa raison dans les faits et dans les lois logiques et nécessaires de l'esprit humain. Ces lois sont ici : point d'effets sans cause; point de diversité phénoménale sans raison de cette diversité dans la cause. Or, comme il s'agit de la diversité des phénomènes externes et des phénomènes internes, on a appelé matière la raison propre et immédiate des premiers, et esprit la raison propre et immédiate des seconds.

Maintenant, puisque toute matière considérée par rapport à nous, c'est-à-dire en tant que nous la connaissons, se résout en dernière analyse dans l'*étendue* et la *résistance*, ou dans l'étendue résistante; puisque, d'un autre côté, l'étendue n'est pas de deux sortes, que c'est une pure conception de l'esprit dont l'expression pure est l'espace, et que la résistance ou l'impénétrabilité n'est qu'une autre conception qui se concrète dans l'esprit avec la conception précédente, à la suite d'une sensation, celle du toucher : — il s'ensuit que la matière, au fond, n'est que la cause occasionelle inconnue de ces conceptions et de cette sensation; que cette cause est posée fatalement et originellement par l'intelligence humaine, qui lui applique les conceptions dont nous venons de parler, bien qu'elles ne soient que des idées pures. Et comme toute cause qui s'exerce prend le nom de force, la matière est une force, l'ame est aussi une force. C'est là le point de jonction du matérialisme et du spiritualisme. Plus on réfléchira à cette explication, plus, je l'espère du moins, on verra qu'il y aurait eu moyen de s'entendre si l'on avait suffi-

samment et impartialement analysé les faits, sans vouloir y trouver autre chose que ce qu'ils contiennent réellement. On aurait ainsi évité les difficultés sans fond dans lesquelles on tombe en suivant le système de l'atomisme, qui fait une réalité de l'étendue, quand elle n'est qu'une conception. Comment, en effet, concevoir alors que la matière ne soit pas divisible à l'infini? Mais si elle est divisible à l'infini, n'est-ce pas dire en d'autres termes qu'elle n'a pas d'éléments premiers? Mais si elle n'en a pas, de quoi se compose-t-elle donc, ou ne se compose-t-elle de rien? Est-ce résoudre la difficulté, que de dire, avec M. Royer-Collard, que « l'étendue est indivisible à l'infini, ou que la limite de la division de l'étendue est zéro, entendant par limite, non pas ce qu'une chose deviendra, mais ce qu'elle ne pourra jamais devenir? » N'est-ce pas plutôt l'escamoter? Il n'est ici question, en effet, ni du temps, ni de la division mécanique, même par la pensée, qui se fait dans le temps, mais de la division absolue ou en soi de l'étendue, si l'étendue est quelque chose. De plus, si les éléments de la matière sont en nombre infini, quel que soit le volume du corps divisé par la pensée, il s'ensuit que le plus petit morceau de matière qu'il plaise d'imaginer, contient autant de parties que le reste de l'univers tout entier : car l'infini est numériquement égal à lui-même. — D'un autre côté, si la matière n'est pas divisible à l'infini, qu'on assigne les limites nécessaires de cette opération. — Enfin, si, sans être divisible à l'infini, elle est essentiellement composée d'éléments simples et inétendus, d'où

vient que ces éléments peuvent donner naissance à l'étendue? Toutes ces difficultés sont autant d'abîmes inévitables dans le système de l'atomisme ou de la réalité de l'étendue. Il en entraîne d'autres qui ne sont pas moins épouvantables pour la raison, lorsqu'on vient à considérer le rapport de l'ame avec le corps. Dans le point de vue du dynamisme, ou de la rationalité pure de la conception d'étendue matérielle, on ne rencontre pas même ces difficultés, loin de s'y briser. Mais j'oublie que j'ai moins à exposer ici mes propres idées qu'à examiner celles d'un autre. Cependant, cette digression, qui tient d'ailleurs intimement à notre sujet, n'était pas inutile pour faire comprendre nettement notre position vis-à-vis du matérialisme. Nous pouvons donc continuer maintenant avec l'assurance d'être compris.

b) Il n'est vrai de dire que l'esprit, comme être simple, a encore des attributs matériels, que dans l'hypothèse que nous venons de combattre, c'est-à-dire dans celle où l'ame ne serait conçue que comme un atome de matière qu'on aurait obtenu par la division mentale des corps; ce qui n'est pas.

c) Il n'est pas plus exact de dire que la matière seule puisse fournir des idées ou connaissances, puisque les phénomènes de la pensée n'ont rien de commun avec ceux qui se rattachent à l'étendue.

d) L'esprit n'est par conséquent pas de la matière dépouillée de son vrai titre, comme on le dit.

e) Il a une valeur ontologique aussi incontestable, aussi nécessaire que la matière, puisque,

comme elle, il est le *substratum* indispensable de phénomènes déterminés, loin qu'il se refuse à être le sujet d'attributs positifs.

f) Le mot esprit est donc le signe d'une conception positive, puisqu'il se conçoit nécessairement avec tous les caractères positifs que nous venons de signaler.

g) Ces caractères sont *sui generis*, de même que ceux qui distinguent les corps : ils sont donc en dehors de ceux qui forment le domaine de la physiologie.

h) La raison impose le sujet immatériel de la pensée à titre de substance déterminée, identique et une. Si donc on admet la substance et la durée en général comme des réalités (ce qui serait une erreur), ou simplement, ou en particulier lorsqu'il s'agit des corps, il n'y a ni plus ni moins de raison de les admettre en ce qui concerne l'intelligence. Les phénomènes intellectuels sont pour le moins aussi positifs que ceux du monde extérieur, puisque à la rigueur ceux-ci rentrent dans ceux-là, mais non réciproquement. La réalité interne est donc pour le moins aussi impérieusement imposée par la raison que la réalité externe.

i) Tout en convenant que la force n'est pas l'être fort tout entier, nous nions que l'on connaisse des êtres forts autrement que par les produits de leurs forces; qu'il n'y ait que des forces physiques ou actions de corps sur corps, surtout si l'on fait le mot *force* synonyme de *cause?*

13° On croit, parce que l'enfant commence par s'appeler lui-même de son nom propre plutôt que

par le nom personnel *moi*, qu'il se connaît physiquement avant de se connaître personnellement; et l'on croit enfin avoir été les premiers à faire cette observation, dont on tire un si étrange parti. Mais, d'abord, pour parler, il faut avoir pensé et réfléchi sur sa pensée, ainsi que nous l'avons déjà établi. Donc l'enfant, pour se désigner lui-même par son nom propre, doit déjà avoir satisfait à ces conditions psychologiques. Ensuite, il n'y a rien d'étonnant d'ailleurs que, pour se distinguer de ses semblables, il s'appelle du nom qu'on lui a donné. Ce nom n'empêche point d'ailleurs la conception du *moi*; au contraire, il la suppose. Car si l'enfant ne se distinguait pas, comme personne, de tous ses semblables, son nom propre n'aurait aucun sens pour lui. Le nom propre n'est qu'une expression un peu moins précise que celle du nom personnel pour rendre le rôle des personnes dans leur commerce entre elles. Tous ceux qui se sont occupés de grammaire générale s'en sont très-bien aperçus. Qu'il nous suffise donc d'y renvoyer. Ainsi, le fait dont on parle a été tout-à-fait mal interprété. Quant à la priorité de l'observation, elle appartient à Kant, si toutefois d'autres ne l'avaient déjà pas faite avant lui; mais on la trouve dans son *Anthropologie*. Les phrénologistes n'ont donc encore ici que le mérite fort secondaire d'avoir observé ce qui n'avait pas échappé à d'autres.

14° et 15° On nous porte enfin le défi de démontrer que le sentir, le connaître et le vouloir ne sont pas des phénomènes nerveux; on réduit toute

la question qui nous occupe à ce point unique. On nie ensuite qu'il puisse y avoir d'autres substances que les substances corporelles; on soutient, en conséquence, que la substance matérielle (ce dernier mot est alors de trop) est *contenue comme induction* dans la perception des attributs des corps, tandis que la substance spirituelle (qu'il suffisait en ce cas de nier) n'est contenue ni dans les perceptions des corps, ni dans les instincts, ni dans les sentiments, dont l'existence n'implique, dit-on, que celle d'un système nerveux vivant et agissant. D'où l'on conclut qu'il n'y a point de moi sans cerveau, que le moi n'est que l'action réalisée de cet organe, et qu'il n'est point nécessaire du tout qu'il y ait un centre commun pour expliquer les phénomènes du moral humain.

Qu'entend-on par phénomènes nerveux? Ce sont sans doute des phénomènes purement organiques, perceptibles aux sens, comme on l'a dit au commencement de l'ouvrage que nous examinons. Cela étant, la démonstration qu'on nous demande n'est pas difficile. Il n'est personne, en effet, qui ait vu fonctionner ses nerfs ou son cerveau, et tout le monde, au contraire, se sait sentir, connaître et vouloir : donc ce n'est point par les sens externes que nous acquérons cette connaissance; donc les phénomènes en question ne sont point du domaine de la perception; donc ils ne sont point physiologiques; donc ils ne sont point nerveux dans le sens que l'on vient de déterminer. Si, lorsqu'on dit que ce sont des phénomènes nerveux, on veut faire entendre seulement qu'un certain jeu des

nerfs en est la condition, il faut qu'on reconnaisse alors deux choses : 1° que cette condition n'est point le principe pensant lui-même : car la cause instrumentale ou conditionnelle, la condition *sine qua non,* ne doit pas être confondue avec la cause efficiente; il n'est personne un peu versé dans les principes de la métaphysique qui ne convienne en effet de la nécessité de cette distinction; mais alors il est faux de dire que c'est le cerveau qui pense; 2° que lors même que cette condition serait un fait, et un fait sans exception pour toute espèce de fonctions internes possibles, ainsi qu'on vient de le supposer, le contraire n'implique cependant point contradiction; et alors il est faux de dire qu'il n'y a absolument pas de pensée possible sans l'intervention du cerveau. — C'est avec aussi peu de raison qu'on nie la possibilité de substances immatérielles, d'abord parce qu'on n'en peut donner aucune preuve; ensuite parce que le contraire a été établi d'une manière qui nous semble péremptoire, si l'on entend le mot matière dans le sens vulgaire d'étendue réelle, résistante, etc.; en troisième lieu, parce que si l'on entend le mot matière dans le sens soit de l'atomisme, soit du dynamisme, loin qu'il n'y ait que des substances matérielles, il n'y en a au contraire aucune : car la matière n'a d'existence alors que dans ses éléments, les composants seuls ayant une existence réelle, et non les composés; ou bien elle n'est conçue que comme un *nescio quid* doué d'une force particulière, et qui n'a rien de commun encore avec l'étendue, quoiqu'il soit propre à en

faire naître la conception. Dans les deux cas, c'en est fait de la substance matérielle dans le sens vulgaire; ce n'est qu'une illusion grossière. Aussi peut-on distinguer deux sortes de matérialismes: l'un qui se fonde sur cette idée vulgaire de la matière; l'autre bien plus profond, et qui suit Leibnitz dans sa distinction légitime du composant et du composé. Le premier de ces deux matérialismes n'a rien de profond ni de spécieux; et le second aboutit à l'anéantissement de la matière, qu'il se résolve soit dans l'atomisme absolu, soit dans le dynamisme. On peut donc conclure qu'aucune substance n'est matérielle, quoiqu'il y ait des substances simples, propres à produire les phénomènes appelés matériels. Si une substance pouvait être appelée matérielle, ce serait celle-là. Mais ce n'est point ainsi que l'entend notre auteur. Comment, d'ailleurs, l'auteur s'entendrait-il lui-même, puisqu'il admet un Dieu immatériel? Serait-ce un Dieu non substantiel? Mais un semblable Dieu ne serait qu'un vain mot; et tout nous autorise à penser que tel n'est point celui dont notre auteur proclame l'existence en plus d'un endroit de son ouvrage.

Jusqu'ici nous n'avons fait aucune difficulté de physiologie pathologique à l'auteur: mais cependant nous serions curieux de savoir comment on explique en phrénologie l'intégrité de la pensée, quand cependant l'organe qui la produit est profondément lésé; lors, par exemple, qu'il est partie converti en une matière purulente, comme celui de Rousseau, qui contenait une demi-livre de pus

dans les ventricules; lorsqu'il est considérablement ramolli, comme dans les hydrocéphales, dans la tête desquels on a trouvé chez quelques-uns jusqu'à quatre livres d'eau; lorsque le cerveau a été considérablement entamé par des accidents, ou parce que des foyers purulents s'y sont établis et ont rongé une partie de la pie-mère, la moelle alongée, etc.; lorsque des corps étrangers y ont pénétré et y séjournent jusqu'à la mort; lorsque le cerveau est à moitié enlevé, qu'il est presque entièrement ossifié et comme pétrifié; enfin, lorsqu'il est presque entièrement détruit, et la boîte osseuse du crâne vide. Tous ces cas n'ont point été imaginés par les psychologues : ils sont attestés par des médecins, des physiologistes du plus grand renom. Ce sont Lapeyronie, Dumerbroek, Petit, Genga, Betbeder, Glover, Gall lui-même, Duverney, Ridley, Haller, les rédacteurs des Transactions Philosophiques, Valisnieri, Bartold, et d'autres encore qu'on trouve cités dans M. Ahrens et dans Pezzi.

La question du matérialisme et du spiritualisme n'est, après tout, qu'une pure spéculation; nous n'y attachons pour notre part aucune conséquence morale ou religieuse, et la raison en est simple: c'est que, 1° la loi morale est la même dans l'une et l'autre hypothèse; le matérialiste ne peut le nier, c'est un fait; 2° la vie future n'est ni plus ni moins assurée dans un cas que dans l'autre, puisque si Dieu veut que ce qui pense en nous, matière ou esprit, survive à notre anéantissement apparent, il survivra; et que s'il veut, au contraire,

l'anéantir, il l'anéantira, quelle qu'en soit la nature : le tout dépend donc de ses desseins sur nous. Et quand même on parviendrait à démontrer que la toute-puissance ne peut aller jusqu'à anéantir l'être, la substance, il n'y aurait rien de gagné encore : car vivre, ce n'est point être substantiellement, mais être mentalement, c'est penser. Or, ce qui a commencé de penser peut cesser de le faire, comme il peut aussi continuer. L'argument de Mendelssohn tendant à établir l'impossibilité absolue de la destruction d'un être simple, ne prouve rien pour la vie future, comme l'a fort bien observé Kant; mais ce philosophe a oublié de faire voir qu'il ne prouve rien non plus quant à l'impossibilité de l'anéantissement de la substance : 1° parce que le temps n'a que faire dans les actions de Dieu, et que ce n'est cependant qu'à l'aide de la considération du temps que l'argument paraît avoir quelque force; 2° et surtout parce que s'il prouvait quelque chose, il prouverait trop, puisqu'il démontrerait tout aussi bien l'impossibilité absolue de la création d'une substance simple que celle de son anéantissement. La certitude de la vie future se tire donc uniquement des attributs divins. Mais nous n'avons pas à nous en occuper ici : qu'il nous soit seulement permis de dire avec un orateur sacré, en parlant de l'horrible vœu de quelques matérialistes : « Ils invoquent le néant, l'éternité leur répond. »

Concluons en général de tout ce qui précède :

1° Que la phrénologie ne démontre en aucune façon que l'encéphale soit quelque chose de plus

que l'instrument organique de la pensée, et que si elle veut conclure au-delà, elle commet un paralogisme;

2° Que, considérée comme science, c'est la connaissance du rapport réel ou présumé entre l'exercice de certaines facultés de l'esprit et certaines parties de l'encéphale;

3° Que ce rapport n'a point encore été convenablement établi, à supposer qu'il existe, parce que la méthode suivie par les phrénologistes pour déterminer l'existence et le nombre des facultés primitives de l'esprit humain est vicieuse[1];

4° Qu'aussi les résultats de cette méthode sont très-souvent imaginaires;

5° Qu'en tous cas, la phrénologie n'est point inconciliable avec le spiritualisme. En effet,

a) Les phrénologistes n'ont aucune certitude d'avoir reconnu, psychologiquement même, le nombre exact des facultés de l'ame;

b) Ils en ont distingué les unes des autres, qu'ils ne devaient pas distinguer;

c) Ils en ont confondu au contraire qu'ils devaient distinguer;

d) Ils les ont toutes mises sur le même plan, quoique les unes soient primitives et les autres dérivées;

e) Ils n'ont pas distingué non plus les facultés

[1] La manière dont Gall s'y est pris pour déterminer les facultés est la méthode suivie dans l'enfance de la science; elle est à celle suivie par les psychologues comme celle des anciens physiciens, qui n'admettaient que quatre éléments, à celle des chimistes modernes. Même proportion dans les résultats.

incomplexes des facultés complexes (facultés simples qui concourent à produire un phénomène);

f) Ils n'ont pas assez respecté, dans l'assignation, ou du moins dans la recherche du siége organique, l'analogie des facultés, leur concours mutuel ;

6° Qu'en admettant, comme elle fait, qu'il n'existe pas d'organe central, le *moi*, un moi distinct de la matière, et du cerveau par conséquent, est plus nécessaire encore, s'il est possible, que dans l'hypothèse d'un organe central;

7° Que si la phrénologie pouvait se constituer comme science, elle laisserait encore assurément beaucoup de mystères inexpliqués, mais qu'elle ferait cependant faire un pas de plus à la connaissance de l'esprit humain, puisqu'elle déterminerait avec un degré de précision de plus les conditions organiques des phénomènes animiques;

8° Que sous ce rapport elle mériterait d'être étudiée;

9° Qu'elle le mériterait encore à cause des résultats pratiques qu'on pourrait en tirer dans les relations avec les autres hommes, et surtout dans l'éducation;

10° Mais que l'unique moyen péremptoire de prouver que telle partie de l'encéphale est la condition de l'exercice de telle ou telle faculté, serait l'observation (faite sur une échelle suffisamment grande) que cette faculté manque absolument quand l'organe manque, et qu'il n'y a même pas remplacement de l'un de ces organes par l'autre; mais que cette expérience ne se fera très-probablement jamais; qu'en tous cas, il est très-difficile,

pour ne pas dire impossible, qu'elle se fasse, si l'on persiste dans les résultats factices et arbitraires obtenus jusqu'ici par les phrénologistes; qu'il faudrait donc, entre autres choses, et sans parler des conditions objectives ou externes, une observation et une classification psychologiques des facultés de l'ame beaucoup plus approfondie et plus rationnelle;

11° Que la phrénologie ne devrait pas être séparée aussi absolument qu'elle l'a été jusqu'ici de l'étude des autres viscères, et de la physiognomonie;

12° Que ces trois grands points de vue du physique par rapport au moral, surtout les deux derniers, ne sont ni aussi chimériques, ni aussi certains qu'on l'a cru d'abord;

13° Que ces trois points de vue ne peuvent absolument se passer de la psychologie, qui en est même la face commune et principale;

14° Qu'il y a donc ici une double observation à faire, l'une interne, l'autre externe; qu'elle ne peut que gagner à être faite avec discernement sur nous, sur nos semblables et sur les animaux tout à la fois; que l'observation externe et l'observation interne sont, suivant Broussais lui-même, dont nous aimons à citer ces paroles de paix et de sagesse, « deux domaines dont chacun à sa valeur, » mais qui se touchent et se confondent » (p. 157). « Les physiologistes sont forcés de pénétrer dans » l'analyse des fonctions de l'entendement; ils ne » pourraient s'en dispenser lors même qu'ils le » voudraient; comme réciproquement les psycho-

» logistes ne peuvent se passer des organes.... Ces » deux études sont liées; l'une ne peut se passer » de l'autre, l'une ne peut marcher sans l'autre, etc.» (P. 158.)

Aussi, et je désire vivement qu'on ne s'y trompe point, les critiques nombreuses que nous avons adressées à l'un des partisans les plus célèbres de la phrénologie, ne nous ont point été dictées par haine pour cette espèce d'étude ou de science, mais tout simplement par amour de la vérité. Il nous avait paru en effet qu'on avait souvent méconnu les services et les droits de la psychologie, de la logique et de la métaphysique, en un mot de la philosophie, croyant sans doute faire une part d'autant plus belle à la physiologie. Misères que ces querelles : le domaine de la vérité est assez spacieux, le champ des découvertes à faire assez vaste, et la faiblesse de l'esprit humain assez grande, pour qu'on ne perde pas ainsi sa peine à se disputer au lieu d'observer et de raisonner.

J'espère qu'on ne trouvera rien dans cette critique qui soit indigne des vues supérieures et larges qui doivent animer les amis de la vérité ; rien enfin qui soit contraire au respect que tout critique se doit à lui-même, ainsi qu'à la justice et aux égards que mérite toujours un homme qui cherche la vérité, lors même qu'il se tromperait quelquefois, et qu'il enseignerait avec une certaine passion, peut-être même avec quelque prévention, ce qu'il croirait vrai. Nous protestons, en tout cas, de la pureté de nos intentions, de la sincérité de nos interprétations, et d'un juste respect pour un savant

qui a fait honneur à son pays et à la science qu'il cultivait. Lui-même, si ce faible travail était venu à tomber sous ses yeux, n'aurait sans doute pas vu avec peine qu'après avoir lu et médité ses leçons, nous eussions dit franchement notre pensée: il ne redoutait point les objections; il semblait au contraire les provoquer. «Tant mieux, disait-il: plus il y aura d'objections, plus la science marchera» (p. 316). Puissions-nous donc contribuer pour quelque chose à son progrès!

Le livre de Broussais, bien que toutes nos critiques nous semblent méritées, renferme des choses utiles et même des leçons de sagesse, surtout dans les chapitres intitulés : *Bienveillance, Circonspection, Vénération, Conscience, Merveillosité, Application de la Phrénologie à l'histoire.* Il faut aussi savoir gré à l'auteur de sa retenue : souvent il avoue son incertitude, ses doutes, ce qui ne permet pas de supposer qu'il en ait eu encore lorsqu'il parlait avec assurance. Nous aimons, nous estimons cette franchise et ce courage, bien qu'il s'y mêle peut-être un peu de passion; mais au moins l'auteur ne feint-il pas des convictions qu'il n'a point? On n'en peut pas dire autant de beaucoup de gens qui pensent comme lui en plusieurs points, mais qui, par une hypocrisie ambitieuse et je ne sais quelles autres arrière-pensées encore, font ou semblent faire tout ce qu'ils peuvent pour ramener des abus dont nos pères ont eu si fort à souffrir, et que nous avons nous-mêmes connus.

Nous ne reviendrons pas ici sur les divers procédés craniométriques de Spigel, de Marc-Aurèle

Severin, de Daubenton, de Camper, de Herder, de Mulder, de Blumenbach, de Cuvier, de Walther, de Doorneck, d'Oken, de Spix, de Sarlandieri, et de Broussais. A part ceux de ce dernier et ses indications craniométriques pour apprécier le volume relatif des diverses régions de la tête et des phénomènes psychiques correspondants, ces procédés n'ont qu'un intérêt phrénologique assez indirect. On en trouvera d'ailleurs la description dans le Dictionnaire abrégé des Sciences médicales, article *Craniométrie,* et dans les Leçons de Broussais (p. 764-785) [1].

[1] La majeure partie de ce travail sur la phrénologie a été publiée du vivant de Broussais, dans un recueil périodique de la capitale; mais l'auteur des *Leçons de Phrénologie* n'en a sûrement pas eu connaissance. Nous ignorons donc ce qu'il aurait pu nous répondre. Voir aussi, pour l'appréciation de la phrénologie, l'ouvrage de M. Garnier, intitulé : *La Psychologie et la Phrénologie comparées.* M. Forichon a fait voir également, d'après MM. Bérard, Andral, Leuret, Breschet, Lesson, etc., que ni la pathologie, ni l'anatomie comparée, ne confirment les hypothèses des phrénologistes. Voy. surtout p. 158 et suiv. Enfin, M. Flourens, qui a fait paraître, dans le Journal des Savants (1841 et 1842), des articles remarquables sur la phrénologie, dit que l'expérience prouve que « l'encéphale, pris en masse, est un organe multiple, à fonctions multiples, à parties diverses, destinées : le *cervelet,* aux mouvements de locomotion; la *moelle alongée,* aux mouvements de respiration; les *tubercules quadrijumeaux,* à l'exercice du sens de la vue; le *cerveau* proprement dit, aux facultés intellectuelles. » — L'intelligence dépendrait donc exclusivement des lobes du cerveau, et non point de l'encéphale tout entier, comme le croyait Gall. Or, suivant le même auteur, « on peut retrancher, soit par-devant, soit par-derrière, soit par en haut, soit par côté, une certaine étendue des hémisphères cérébraux, sans que l'intelligence soit perdue. Une portion assez restreinte de ces hémi-

sphères suffit donc à l'exercice de l'intelligence. D'un autre côté, à mesure que ce retranchement s'opère, l'intelligence s'affaiblit et s'éteint graduellement; et, passé certaines limites, elle est tout-à-fait éteinte. Les hémisphères cérébraux concourent donc par tout leur ensemble à l'exercice plein et entier de l'intelligence. Enfin, dès qu'une sensation est perdue, toutes le sont; dès qu'une faculté disparaît, toutes disparaissent. Il n'y a donc pas de siéges divers pour les diverses facultés, ni pour les diverses sensations. La faculté de sentir, de juger, de vouloir une chose, réside dans le même lieu que celle d'en sentir, d'en juger, d'en vouloir une autre; et, conséquemment, cette faculté, essentiellement une, réside essentiellement dans un seul organe.» (Ici l'auteur renvoie à ses *Recherches expér. sur le Système nerveux*). — L'intelligence est donc une; avec Gall, il y a autant d'intelligences particulières que de facultés distinctes : l'auteur le prouve en citant des passages de Gall.

Nous ne ferions qu'une objection à M. Flourens : c'est que l'exercice de la vue fait partie des fonctions intellectuelles; car percevoir est déjà connaître.



SECONDE PARTIE.

Du Principe de la Vie humaine, ou Psychologie rationnelle pure.

INTRODUCTION.

La psychologie métaphysique ou rationnelle n'est possible sans doute qu'à la condition de connaître la psychologie expérimentale ; mais elle n'est cependant point le résultat immédiat de l'observation. L'expérience antérieure n'est ici que le point de départ du raisonnement, qui doit à lui seul construire cette partie de la science de l'homme. C'est pour cette raison qu'elle prend le nom de psychologie rationnelle, ou pure de tout phénomène, de toute observation immédiate : si l'on pense, sous ce point de vue, quelque chose immédiatement du sujet pensant, on ne l'observe pas, on ne le sent pas, on le conçoit.

La psychologie rationnelle a pour but de résoudre les problèmes suivants : Quelle est la nature de l'ame ? — Quelle en est la forme ? Quelle en est la condition actuelle, et comment cette condition est-elle possible ? —Quelle en est l'origine ? — Quelle doit en être la fin ? Nous exposerons d'abord les idées les plus généralement admises ; nous apprécierons ensuite leur valeur dans un court résumé, en nous attachant seulement à l'idée fondamentale de la psychologie rationnelle.

CHAPITRE I.

Attributs ontologiques du Principe pensant.

Il ne faut pas s'y tromper : ce n'est point la nature absolue de l'ame que nous cherchons à déterminer, mais bien sa nature par rapport à la matière. Nous ne pouvons rien connaître absolument, mais seulement par opposition ou contraste.

S'il était nécessaire d'expliquer comment le moi improprement dit[1] est *sujet*, *un*, *simple* et *identique*, on ferait les observations suivantes :

§ I.

L'Ame est un sujet.

Le moi est, en effet, conçu comme un *sujet* qui n'est prédicat d'aucune autre chose, qui ne s'affirme de rien, affirmant, au contraire, de soi tous les prédicats internes, tout sentiment, toute connaissance, toute action. Je dis que *je* sens, que *je* connais, que *j'*agis : je ne puis pas dire qu'un autre être est moi, que j'en suis les modes ; cela ne serait vrai dans un sens que du moi phénoménal.

§ II.

Ce Sujet est un.

Le moi est conçu absolument *un* ; cette manière d'être conçu ne lui est point particulière : car rien

[1] Le lecteur est prié de se rappeler que nous distinguons le moi improprement dit ou sujet substantiel, du moi proprement dit ou phénoménal. Cette distinction n'est peut-être ni assez marquée ni assez soutenue dans ce qui va suivre.

de ce qui est ne peut être multiple, pas plus que l'unité ne peut être la pluralité. Les composés que nous appelons *uns* ne le sont que collectivement, c'est-à-dire en vertu de liens que l'esprit établit entre leur multiplicité, et de l'abstraction qu'il fait de cette diversité même ; le composé, comme tel, n'existe donc pas : la réalité ne se trouve que dans le composant le plus élémentaire. D'ailleurs, la conscience proclame assez haut l'unité du moi : car il n'y en a jamais qu'un qui s'affirme jouissant et souffrant, connaissant et voulant. Nous reviendrons sur ce sujet, en parlant de l'ame par rapport à la matière. Mais reste à savoir si l'unité du moi phénoménal ne pourrait pas coexister avec pluralité simultanée ou successive de substances.

§ III.

Il est simple.

Le moi est *simple* aussi : car on ne peut pas dire que le *moi* soit une somme d'autres moi, de la même manière qu'un corps est la somme de ses molécules, si on le considère sous le point de vue de l'atomisme.

§ IV.

Il est identique.

Le moi, ainsi que toute réalité simple, est nécessairement identique : car si le changement l'affectait, ce serait pour l'anéantir. En effet, qu'est-ce que changer, non pas de manière d'être, mais de réalité, si ce n'est disparaître, périr? Mais le sujet,

le *moi* une fois atteint, une fois qu'il a cessé d'être, il ne peut plus être sujet d'aucun attribut : il n'y a donc pas de changement possible en lui, à proprement parler : car une chose qui change doit revêtir au moins deux modifications. Or, pour les revêtir, il faut qu'elle existe, qu'elle persiste : le changement n'est donc concevable que par rapport aux manières d'être conçu. Ce qui trompe ici, c'est qu'on ne fait pas attention que l'identité dont il s'agit porte sur le sujet, le moi, et non sur ses modes. Changer ou être divers sous ce point de vue, ce ne peut être que cesser d'être. Reste à savoir maintenant si le moi ne peut être attaché à une substance passagère, si toutefois la proposition a quelque sens, puisque la substance privée de ses modes est inconcevable et en dehors du temps.

CHAPITRE II.

De l'Immatérialité ou spiritualité du Principe pensant.

Le mot *spiritualité* n'indique point la nature absolue de l'ame, mais seulement une nature inconnue, dont nous n'avons que l'idée négative qu'elle n'est *point matérielle*.

Les phénomènes de la pensée n'étant pas de même nature que ceux de la matière, il est juste de présumer que cette différence dans la manière d'être et d'apparaître est due à une différence dans la réalité.

Or, la réalité qui revêt les phénomènes est ap-

pelée *matière*, et celle qui revêt la pensée est appelée *esprit*.

Et quand même ces deux espèces de réalités seraient les mêmes sous le rapport des attributs ontologiques, et qu'il n'y aurait jusque là qu'une seule espèce de choses, qui n'a point reçu de nom parce qu'elle n'a point d'opposé, mais qu'on pourrait peut-être désigner par les mots de *matière absolue;* quand même il y aurait encore identité de nature entre elles sous un autre rapport, c'est-à-dire quant aux qualités plus intimes, et qu'elles seraient, par exemple, des forces plutôt que des molécules;—il n'en est pas moins vrai qu'il faudrait toujours admettre dans leur nature plus intime une raison de leurs différences phénoménales.

Il arrive donc toujours un moment où l'absolu se détermine nécessairement, et prend des caractères divers, ce qui force à le distinguer aussi dans la pensée et dans le langage.

Voilà tout ce que nous pouvons dire de plus approfondi, de plus concis et de plus clair sur cette vieille question, qui a été tant de fois résolue, et qui est encore à résoudre, si l'on veut procéder absolument, au lieu de procéder hypothétiquement, ainsi que nous l'avons fait.

Voici pourtant quelques arguments dans le sens de l'ancienne métaphysique : peut-être certains lecteurs les trouveront-ils plus satisfaisants que ce qui précède.

Nous partons du principe d'Occam : *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.*

Pour que le matérialisme fût admissible, au

moins comme hypothèse, il faudrait pouvoir rendre compte de la pensée par la matière; il faudrait au moins que l'unité du moi n'impliquât pas contradiction avec la multiplicité réelle de l'être pensant. Nous allons voir s'il en est ainsi.

1° Si ce qui sent en nous était étendu, il arriverait — ou que chacune des parties de cette étendue déterminée éprouverait la sensation entière; ce qui donnerait autant de sensations que de molécules naturelles, autant de *moi* différents; et alors les *moi* différents auraient ou n'auraient pas conscience les uns des autres : dans le premier cas, il y aurait plusieurs *moi*, sans quoi la conscience du multiple serait égale à la conscience de l'un; dans le second cas, il resterait toujours à savoir comment l'une quelconque de ces molécules pourrait recevoir la sensation, et surtout comment, sans concert, tous ces moi pourraient n'avoir qu'une même volonté, une même conscience, une même idée; car enfin nous nous sentons *un*; — ou bien chaque partie n'éprouverait qu'une partie de la sensation, et alors il se présente sept cas :

a) Ou chaque molécule retient passivement sa portion de sensation, et alors pas de sensation complète. — Incompréhensibilité d'une sensation ainsi fractionnée à l'indéfini.

b) Ou chaque partie transmet sa portion de sensation à une autre partie sans la garder ou sans en garder le souvenir, et alors cette transmission se fait suivant un ordre déterminé, de manière que chaque partie moléculaire fasse un échange, ce qui ne peut avoir lieu qu'autant que les molé-

cules seront en nombre pair. Si le nombre en est impair, une molécule restera nécessairement avec sa modification primitive. Mais l'échange fait, s'opérât-il pendant des siècles, la sensation ne serait pas plus avancée à la fin qu'au commencement. Si, maintenant, l'échange ne se fait pas régulièrement, il arrivera que des molécules auront un plus grand nombre de parties de la sensation que d'autres; que quelques-unes pourraient en manquer; enfin, qu'une seule pourrait les avoir toutes : ce dernier cas se représentera tout-à-l'heure.

c) Ou chaque molécule, en transmettant sa portion de sensation à une autre, la garde encore ou en garde le souvenir : et alors, en admettant les différentes hypothèses de *b*, une molécule n'aura jamais ou que deux parties de sensation, ou une partie de sensation plus le souvenir d'une autre partie, ou un certain nombre de parties de sensation plus le souvenir d'une de ces parties, ou simplement un souvenir de la partie transmise, ou enfin toutes ces parties.

d) Ou chaque molécule communique sa modification à toutes les autres molécules, et sans la retenir; et alors il manquera à toutes ces sensations la partie propre à chaque molécule.

e) Ou bien chaque molécule, en communiquant sa fraction de sensation à toutes les autres, la retient, ou en garde le souvenir, et dans ce cas il y aura autant de sensations que de molécules, ou autant de sensations auxquelles il ne manquera que la différence de cette partie au souvenir qui la représente.

f) Ou bien, toutes les molécules communiquent, sans rien retenir, à une seule d'entre elles les parties de la sensation qui leur sont individuellement propres, parties qui, réunies à celles qu'avait déjà la molécule privilégiée, et que j'appellerai centrale, forment la sensation entière. — On peut supposer aussi que cette molécule centrale n'a primitivement qu'une fraction de sensation; mais du reste la difficulté est la même.

g) Ou bien la transmission à cette molécule centrale se fait sans perte pour toutes les autres. — Et dans ce cas il y a une sensation, plus une foule de fractions de la même sensation. — Je dis qu'il y a une sensation, mais ce n'est qu'une supposition qu'il faut examiner de plus près. De deux choses l'une maintenant : ou la molécule centrale est matérielle, c'est-à-dire étendue, ou elle ne l'est pas; car nous raisonnons dans l'hypothèse que la matière est réellement étendue. Si elle est étendue, la difficulté est la même qu'au début de ces hypothèses, et il faut les répéter toutes, et ainsi de suite à l'infini, si l'on admet la divisibilité de la matière à l'infini; si on ne veut pas l'admettre, il faut donner de bonnes raisons de ce refus.

Si la molécule n'est pas étendue, nous sortons du matérialisme comme on l'entend ordinairement. Nous épuiserons bientôt ce nouveau point de vue.

Si nous portons maintenant nos regards sur toutes ces hypothèses, que d'absurdes suppositions engendrées par une seule, celle du matérialisme! Que de pourquoi! que de *comment* auxquels il est

impossible de répondre! — Et cependant nous n'avons parlé que de la sensation!

Mais encore, ne peut-on pas rendre raison de la sensation, de la pensée même, par l'irritation, le fluide nerveux, l'ébranlement des nerfs, leur état électrique, etc.? —Tout cela ne présente que des phénomènes purement physiques, et qui n'ont pas le moindre rapport essentiel avec la pensée, quoiqu'ils puissent en être une condition plus ou moins éloignée dans l'état actuel de l'homme. Mais autre chose est la *condition*, autre chose est la *cause*, et surtout l'effet lui-même : avec de la matière, du mouvement, des fluides, etc., on n'obtiendra jamais la pensée! Ces deux espèces de notions sont à une distance infinie l'une de l'autre, et ne peuvent être prises l'une pour l'autre.

Serait-on plus heureux en disant que la pensée résulte de l'organisation, c'est-à-dire, si nous comprenons quelque chose à ce mot, d'une certaine disposition des parties d'un corps? Non, évidemment : jamais une combinaison quelconque ne sera la pensée. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rendre compte de ce qu'on entend par les mots *organisation*, *vie*, et autres semblables. Ou le sens qu'on leur donnera sera matérialiste, ou spiritualiste. Dans le premier cas, on ne parviendra pas à expliquer la pensée, puisque, par hypothèse, on n'admettra que des phénomènes et des forces physiques. Dans le second, on l'expliquera, mais après avoir animé subrepticement la matière; c'est-à-dire qu'on ne pourra se passer de l'ame qu'après l'a-

voir admise, quoiqu'on s'imagine n'en avoir rien fait.

Au surplus, qu'on définisse l'organisation et la vie; qu'on s'entende d'abord sur cette prétendue cause de la pensée: et nous verrons mieux ensuite ce qu'elle représente en réalité; nous serons sûrs si ce mot représente dans notre esprit autre chose qu'une pure conception.

2° Outre ce matérialisme superficiel et purement phénoménal, il en est un autre plus profond, et qui mérite un sérieux examen: c'est celui qui, sans s'arrêter aux apparences, ne prenant l'étendue que pour un phénomène, et arrivant de suite à l'atome absolu et primitif de la matière, le conçoit nécessairement simple, et demande si cet atome, véritable monade, peut penser. — Ce système, auquel on peut toujours faire aboutir le matérialisme précédent, ne ressemble pas mal au spiritualisme : tout ce qui est réel dans le monde est absolument indivisible; le reste est pensé, conçu, mais n'est pas. Or, qui nous dit qu'un atome absolu ne puisse pas revêtir toutes les modifications de la pensée? Qu'on ne dise plus que l'étendue est incompatible avec la pensée : il n'y a plus d'étendue, il n'y en a jamais eu. L'étendue n'a point de réalité : ce n'est qu'un phénomène. Et pourquoi l'atome absolu n'aurait-il pas la propriété de revêtir plusieurs modes divers, contraires même, dans un seul instant, quand le principe pensant, quoique *un*, est cependant tout à la fois passif et actif, affecte dans la passion des modifications toutes diverses? Conciliez le

contraire dans le moi, ou ne le refusez pas à l'atome absolu! Ce qui vous induit en erreur, c'est que vous voyez l'étendue se refuser à différents modes en même temps, et vous concluez, sur une analogie vicieuse, qu'il en est de même pour la réalité, atome absolu.

Or, maintenant, et matérialistes et spiritualistes, dites pertinemment en quoi l'atome absolu diffère pour vous d'un principe pensant spirituel. — Si vous admettez l'atome absolu, il faut admettre en lui la possibilité de la manifestation de la pensée, sous peine de tomber dans une pétition de principes : car ce n'est que dans l'impossibilité de concevoir la pensée dans cet atome, qu'un principe d'une autre nature doit être admis. Niera-t-on l'atome absolu? Mais alors on se refuse à une conception nécessaire. — Le reconnaître, c'est sans doute admettre un mystère, mais non une contradiction. Au reste, qu'on se jette dans la divisibilité infinie ou indéfinie, ou qu'on admette un atome absolu et des manifestations qui ne seraient que des forces; qu'on admette, d'autre part, un principe pensant simple, spirituel, sans pouvoir dire en quoi il diffère essentiellement de l'atome absolu, qu'on l'admette par conséquent sans nécessité : il faudra toujours que l'ignorance serve de point de réunion au matérialisme et au spiritualisme.—Sait-on ce que c'est que matière? Sait-on ce que c'est qu'esprit? Et ne peut-il pas même y avoir plusieurs espèces d'êtres simples, non qu'ils diffèrent quant à la simplicité sans doute, mais bien sous une infinité d'autres rapports?

Ce qu'il y a de bon dans cette question, c'est que la religion et la morale y sont complètement désintéressées [1]. L'immortalité de l'ame n'est point une conséquence nécessaire de la spiritualité; et, d'un autre côté, la matière n'est pas plus sujette à périr que le principe pensant. La division n'est point la destruction; et nous savons d'ailleurs que, dans la première espèce de matérialisme, la pensée est impossible, l'étendue n'existant pas. Et quand même elle existerait, et que la pensée serait le résultat de l'organisation, la désorganisation peut ne point atteindre la partie essentielle à la pensée, ou l'organisation peut être rétablie après quelque temps passé dans le sommeil de la mort. — Ainsi, la garantie de l'immortalité se trouve bien plus dans la justice et la bonté divines que dans la nature du principe pensant. Simple où non, s'il doit être anéanti, il le sera; s'il doit perdre sa personnalité, il la perdra : si, au contraire, il doit vivre toujours, il vivra. — Il n'y a pas de contradiction à supposer que ce qui a commencé d'être une personne, puisse cesser d'être au même titre; pas plus qu'il n'y en a à penser que ce qui est puisse être encore et toujours.

[1] Déjà Locke et Bonnet l'avaient reconnu. Si les ennemis de la philosophie avaient un peu plus d'instruction ou de bonne foi, ils se seraient bien gardés de renouveler de nos jours, d'une manière aussi lâche qu'inepte, l'accusation banale de matérialisme contre un homme de bien et de talent qui venait à peine d'expirer. Aimeraient-ils donc mieux, ces prétendus gardiens des saines doctrines, que l'on accordât aux matérialistes que, dans leur hypothèse, tout meurt en nous avec le corps?

Observations. 1° Il faut bien remarquer que l'on ne raisonne ici que sur des hypothèses. Posé, par exemple, que la matière soit telle chose et ne soit que cela, elle ne peut pas penser, dit l'un; posé qu'elle soit telle chose, elle ne peut penser, dit l'autre : et ni l'un ni l'autre ne savent ce que c'est que la matière en soi. Ils s'en feraient les idées les plus nettes possibles, qu'ils n'en sauraient pas davantage. Jamais la connaissance ne sera adéquate aux choses, le subjectif à l'objectif. Jamais on ne connaîtra l'essence de la matière; jamais on ne saura ce dont elle est ou n'est pas susceptible entre les mains du Créateur.

2° On connaîtrait la matière; on établirait que ce qui pense en nous n'est point matériel, qu'on n'aurait encore qu'une idée négative et relative de la nature du principe pensant, et non point une idée positive et absolue.

3° On démontrerait la possibilité de la pensée dans la matière, qu'il ne s'ensuivrait pas encore que la matière pense.

Le matérialisme n'a jamais pu prouver autre chose que l'influence du physique sur le moral, d'où il a conclu, contre toutes les règles de la logique, l'identité de nature des substances qui revêtent ces deux ordres de phénomènes. Il a confondu, ou plutôt n'a pas voulu distinguer la cause instrumentale de la cause efficiente; ce qui est au moins une pétition de principe. Quand il a voulu être plus profond et plus logique, il s'est rejeté sur des forces occultes de la matière, sur l'orga-

nisation, etc., forces qui ne sont, au demeurant, que l'ame sous un autre nom.

Il faut convenir, d'un autre côté, que le spiritualisme n'a pas été très-profond, mais plus cependant que le matérialisme. Il s'est attaché, lui aussi, aux apparences. Il n'a pas distingué le moi réflexif de la substance pensante, et il a fait des caractères de l'un les caractères de l'autre. Il ne paraît pas s'être douté non plus que ces caractères étaient essentiellement rationnels, et n'affectaient en rien l'essence du principe pensant. Il a converti, ici comme partout, les formes subjectives en manières d'être réelles des choses; il ne s'est pas aperçu, d'ailleurs, que l'application des conceptions catégoriques et des prédicaments qui en dérivent, n'ont de sens qu'autant que l'on ne parle pas des choses en soi, mais seulement par rapport à nous.

Les matérialistes et les spiritualistes auraient dû en général approfondir plus qu'ils ne l'ont fait la notion de matière : ils se seraient ainsi forcés les uns les autres dans leur dernier retranchement, auraient trouvé le point d'intersection de la phénoménalité matérielle et spirituelle, et par conséquent le point de vue sous lequel la matière et l'esprit se ressemblent, sont identiques, comme aussi celui sous lequel ces deux choses se distinguent l'une de l'autre. Ce n'est qu'à cette condition que l'accord est possible : sans cela, on disputera toujours, et tout le monde aura tort et raison tout à la fois. On aura tort en ce sens, que l'on méconnaîtra de part et d'autre des faits qu'il faudrait accepter sans restriction, et dont il faudrait sa-

voir admettre aussi les conséquences. On aura raison en cet autre sens, que, posé le point de vue exclusif d'après lequel on raisonne, on devra rejeter toute hypothèse contraire.

CHAPITRE III.

Forme de l'Ame, — la Pensée.

La forme réelle de l'ame est la pensée, c'est-à-dire ses déterminations empiriques de toute espèce, les sentiments, les connaissances et les volitions.

La pensée a été prise mal à propos par quelques auteurs pour l'essence de l'ame; elle n'en est que la manifestation.

Mais on peut se demander quand cette manifestation commence; si elle éprouve des intermittences; si elle doit avoir une fin, et quelle fin.

La question de l'origine substantielle de l'ame n'est donc pas celle de sa forme : car la substance, ici, peut avoir précédé la forme dont nous parlons, si cette forme n'est pas nécessaire, et qu'il y en ait une autre dont la substance est inséparable.

En ne s'occupant donc que de l'origine de la pensée, la question revient à savoir quand nous avons commencé à penser, c'est-à-dire à vivre de la vie intellectuelle. — Du moment où le sentir a eu lieu. Cette question rentre d'ailleurs dans celle de l'origine de l'ame, dont nous nous occuperons plus bas.

Quant aux intermittences, nous n'y croyons pas,

par les raisons que nous alléguerons bientôt; mais nous ne les croyons pas non plus impossibles, si la pensée n'est pas la forme essentielle de l'ame considérée comme réalité pure et simple.

Quant à la cessation de la pensée, qui serait la cessation de la vie intellectuelle, elle n'implique assurément pas contradiction : reste à savoir si elle aura lieu. C'est là une question de fait que nous examinerons encore ultérieurement.

Il ne s'agit donc pour le moment que de savoir quel est, dans l'état actuel, le rapport de la pensée à l'ame, c'est-à-dire si elle pense toujours, quand même elle ne penserait pas nécessairement.

Si l'Ame pense toujours [1].

La première question qui se présente ici, comme partout, c'est de savoir quelle méthode on doit suivre pour arriver à la solution cherchée, de la méthode expérimentale, dite encore d'observation ou *a posteriori*, ou de la méthode rationnelle, appelée aussi méthode déductive ou *a priori*. Si l'on n'avait pas tenté de résoudre cette question par la méthode *a priori*, il semble qu'il ne pourrait y avoir aucun doute sur le choix des deux méthodes. En effet, de quoi s'agit-il? D'une question de fait, et tout fait n'est susceptible d'être prouvé que par

[1] Cette question a été supérieurement traitée par M. Jouffroy; et si nous n'avions pas eu à l'envisager d'une manière critique sous le point de vue de la méthode *a priori*, nous nous serions bien gardé de la reprendre.

l'observation ; ou, en d'autres termes, si toute la preuve qu'on puisse administrer d'un fait, c'est de le constater, tout le reste est imaginaire ou du moins hypothétique, et par conséquent ne prouve rien. Observons cependant qu'il est des faits qui peuvent s'obtenir par voie de raisonnement, mais à la seule condition qu'ils soient nécessairement compris comme *corrélatifs* ou comme *effets* dans d'autres faits préalablement constatés. C'est ainsi que, la gravitation étant donnée comme fait universel, je puis savoir ce que deviendra un corps abandonné à lui-même, aux antipodes, par exemple. C'est pour avoir fait plus de vaines hypothèses que d'observations, que la psychologie est encore si loin d'avoir le caractère de certitude qu'on retrouve dans les autres sciences naturelles : car la psychologie empirique aussi est une science naturelle, puisque c'est une science de faits. Cela posé, et puisque nous recherchons la vérité pour elle seule et non point dans l'intérêt d'un système tout fait d'avance, nous devons évidemment procéder par la méthode expérimentale ; nous verrons ensuite quelle part peut avoir la méthode *a priori* dans cette question ; enfin nous examinerons les raisonnements *a priori* que certains philosophes regardent comme démonstratifs.

I. La vie ordinaire de l'homme se partageant entre le sommeil et la veille, si l'on pouvait prouver que l'homme pense toujours dans ces deux états, la question serait résolue.

1° L'état de veille se partage entre la réflexion et la rêverie. Nul doute que l'ame ne pense dans

le premier cas. Le second cas ne paraît pas souffrir plus de difficulté; et, quoique la rêverie ait été admirablement définie, *le rêve d'un homme qui veille*, ce songe n'existe pas moins. En effet, qu'on interrompe brusquement le cours de nos rêveries, en nous demandant à quoi nous pensons : nous pouvons toujours répondre sur-le-champ que nous avions telle ou telle idée. Si quelquefois nous répondons que nous ne pensons à rien, c'est, ou parce que nous ne voulons pas dire à quoi nous pensons, soit par convenance, soit par défaut d'importance dans la pensée, soit enfin pour faire perdre l'envie à celui qui nous interrompt de réitérer cette question indiscrète.

Nous tenons donc pour certain que l'ame pense toujours dans l'état de veille.

2° Pense-t-elle toujours dans l'état de sommeil? Pour plus de facilité, distinguons trois états dans le sommeil :

a) Celui qui sert en quelque sorte de transition insensible de l'état de veille à l'état de sommeil profond;

b) L'état de sommeil le plus profond;

c) Celui qui conduit de ce sommeil au réveil.

Quand nous avons de la peine à nous endormir, nous rêvassons long-temps avant de dormir d'un profond sommeil, nous sortons à chaque instant de ce premier état de rêve pour y rentrer l'instant d'après; en un mot, nous pensons. Mais si le sommeil est facile, le phénomène précédent n'est pas aussi saillant : il nous semble que le sommeil le plus profond succède sans transition à l'état de

veille le plus complet; mais un peu d'attention suffit pour démentir ce jugement superficiel; et nous savons d'ailleurs que si on nous réveille dans ce premier sommeil, nous nous surprenons toujours pensant, et souvent même à ce qui nous occupait au moment où nous nous sommes endormis. La même expérience réussit également dans le plus profond sommeil : à quelque instant de la nuit qu'on nous éveille, nous nous trouvons toujours pensant. L'expérience est facile à faire. Mais si nous pensons toujours lorsqu'on nous éveille, l'induction ne nous porte-t-elle pas à croire que nous pensons toujours aussi lorsqu'on ne nous éveille pas? — L'état qui sépare le sommeil du réveil présente les mêmes caractères que celui qui sert de transition de la veille au sommeil : seulement, les rêves sont plus nombreux, plus sensibles dans le premier que dans le second, par la raison très-vraisemblable que dans un cas on va du côté de la veille, et que dans l'autre on va du côté du sommeil.

On objecte que la mémoire ne rapporte point le lendemain matin, qu'on ait pensé, qu'on ait rêvé. Mais :

1° La mémoire ne nous rapporte point une foule d'idées que nous avons eues dans notre enfance;

2° Elle ne nous rapporte point une foule d'autres idées que nous avons eues plus tard;

3° Elle ne nous rapporte pas davantage une infinité d'idées qui nous ont passé par la tête dans l'état de veille et à des intervalles de temps très-

rapprochés, par exemple dans l'espace de vingt-quatre heures. Quel est l'homme qui pourrait une seule fois rapporter le soir toutes les idées qu'il a eues dans le courant de la journée, surtout dans l'état de rêverie?

4° Elle ne rapporte pas tous les songes que font ceux qui parlent en dormant : car si on les a entendus, et qu'on leur en parle le lendemain, ils sont tout étonnés; mais si on les éveille à l'instant même où ils parlent en rêvant, ils savent fort bien de quoi on leur parle et ce qu'ils ont dit;

5° Nous-mêmes, nous savons souvent à notre réveil que nous avons rêvé; mais nous ne pouvons plus nous rappeler notre rêve. Et cependant il arrive quelquefois, lorsqu'on est sorti à moitié de cet état de rêve pendant la nuit, de tâcher de s'en refaire une idée, afin de se le rappeler le lendemain matin à cause de l'intérêt qu'il a paru présenter. Et cependant, le matin venu, la mémoire se trouve en défaut.

On ne peut donc rien conclure du silence de la mémoire contre la perpétuité de la pensée : d'abord, parce qu'il est démontré que nous pensons une infinité de fois sans qu'elle rappelle rien; ensuite, parce qu'on peut jusqu'à un certain point expliquer son silence. Il paraît, en effet, d'après ce qui précède, et d'après les observations qu'on peut faire journellement, que la mémoire est en raison directe de l'attention que l'on donne aux idées, ou du degré de vivacité avec lequel elles nous frappent et font impression sur nous. Voilà pourquoi nous ne retenons que les songes qui nous

ont vivement frappés. Enfin, parce que d'un fait négatif on ne peut conclure que ce fait négatif lui-même et toutes ses conséquences négatives : car tout le monde conviendra que le raisonnement suivant est vicieux : Je ne me rappelle point avoir pensé; donc je n'ai pas pensé. La conclusion ne se trouve en aucune façon renfermée dans les prémisses : pour pouvoir démontrer le défaut de la pensée en partant du défaut de la mémoire, il faudrait établir en principe, ou sur le témoignage de l'expérience, que la mémoire rappelle nécessairement toute idée que l'on a eue. Si l'on ne peut pas lier d'une manière indissoluble le sort des idées, quant à l'existence, à celui de leur rappel, de manière que l'existence et le rappel des idées soient absolument inséparables, on ne prouvera jamais, par cela seul que nous ne nous rappelons pas avoir pensé dans tous les instants de notre vie, que nous ne pensons pas toujours. Or, l'expérience s'oppose à cette démonstration.

Mais si l'on ne peut se prévaloir du défaut du souvenir contre la continuité de la pensée, on peut encore moins s'en prévaloir pour soutenir cette continuité : car un fait négatif ne peut jamais faire conclure directement un fait positif.

La mémoire est donc impuissante pour et contre, et nous n'avons rien avancé en nous adressant à elle : nous restons donc toujours avec les grandes vraisemblances que nous avons obtenues de l'expérience directe. — Ce que j'ai dit de l'état de sommeil peut s'appliquer à l'état de défaillance, d'épilepsie, etc.

II. Voyons maintenant si la méthode *a priori* pourrait nous faire avancer d'un pas de plus vers la certitude. Mais n'oublions pas que ses points de départ doivent être pris dans l'expérience, puisqu'il s'agit d'un fait.

Cette méthode peut être appliquée aux faits, et les traiter de manière à tâcher d'en faire sortir une conclusion satisfaisante ; ou bien elle peut prendre un vol transcendant, et prétendre résoudre la question de vive force en démontrant, par exemple, que la pensée est l'essence de l'ame. La première manière est encore toute expérimentale, et ne mérite pas rigoureusement le nom de méthode *a priori*, quoiqu'il y ait raisonnement déductif.

1° On dit donc, ou du moins l'on pourrait dire, suivant cette méthode :

a) Que l'extinction de la pensée serait celle du moi, de l'ame; or, cependant l'ame de l'homme éveillé est bien la même que celle qui a précédé le sommeil;

b) Que si l'ame dormait, elle ne pourrait éveiller le corps, s'éveiller elle-même à heure convenue, puisque pour s'éveiller, il faudrait qu'elle ne fût point endormie;

c) Que l'on ne peut faire l'hypothèse qu'elle est éveillée par le corps seul, ou par le corps excité du dehors : — d'abord parce que le corps est de sa nature inerte, et qu'il faudrait déjà qu'il fût excité par l'ame pour qu'elle en fût réveillée; ensuite parce qu'il est des cas ou l'excitation extérieure manque, et où cependant le réveil a lieu;

enfin parce que l'ame seule sent, et que si, par hypothèse, elle était endormie, le corps même ne lui rendrait pas l'activité qu'elle aurait perdue : car il faut bien faire attention qu'elle ne sent qu'autant qu'elle réagit, qu'elle ne réagit que parce qu'elle est activité. Le réveil et la continuité de la vie de la pensée semblent donc impossibles dans l'hypothèse de l'interruption de la pensée. On pourrait donner d'autres arguments encore. Mais, sans m'arrêter à l'appréciation des arguments précédents, qui sont loin d'être péremptoires, je passe au point de vue transcendant de l'emploi de la méthode *a priori* dans cette question. Auparavant je résoudrai un premier sophisme qui tient déjà beaucoup de la vaine subtilité dialectique que nous rencontrerons bientôt.

2° *a*) L'état de sommeil le plus profond n'arrive que par degrés, et par degrés insensibles. Avant d'être aussi complet que possible, il l'était moins; un instant auparavant, il l'était moins encore; enfin, quelques instants plus tôt, c'était l'état de veille. Tout cela est incontestable : de sorte que, suivant cette progression, le sommeil le plus profond ne différerait de l'état de veille qu'en degré. Or, ce qui ne diffère qu'en degré ne diffère point essentiellement. Et cependant la différence entre l'état de l'ame qui pense et l'état de l'ame qui ne pense pas, est une différence essentielle (ce qui est contraire à l'observation). Donc, pourrait-on dire, l'ame pense toujours.

Mais il y a un sophisme dans ce raisonnement. Car il est tout juste question de savoir s'il n'y a

qu'une différence en degré, et non une différence essentielle entre l'état de veille et l'état de sommeil parfait. Il y a sans doute gradation insensible de la pensée la mieux sentie, la plus réfléchie, à la pensée qui l'est le moins, à la pensée à son degré le plus faible; mais il s'agit de savoir précisément si la pensée se conserve à ce degré de *minimum*, ou bien si elle ne disparaît pas tout-à-fait. La pensée est-elle semblable à la lumière d'une lampe qui baisse insensiblement sans s'éteindre, et qui reprend insensiblement sa clarté lorsqu'on en remonte la mèche? ou bien va-t-elle jusqu'à s'éteindre complètement [1]? Telle est la question.

b) Il est certain que si l'on pouvait poser en principe que l'ame pense *nécessairement*, ou que la pensée est l'essence de l'ame, on aurait prouvé par le fait même que l'ame pense toujours. Or, c'est précisément là la prétention du dogmatisme dialectique que nous allons examiner. Mais observons encore, avant de passer outre, qu'il n'y a pas de fait nécessaire, et que par conséquent l'on ne peut prouver directement que l'ame pense nécessairement : il faut, avant d'aboutir à une semblable conclusion, l'engendrer *a priori*, en établissant que la pensée est l'essence de l'ame. C'est ce qui a été tenté.

Observons encore que quand bien même on

[1] Ce dernier état ne ressemblerait pas mal à la mort, et l'on ne voit pas, en suivant l'analogie, comment chaque réveil ne serait pas une véritable résurrection. Mais il faut se défier des comparaisons, et en user très-sobrement; elles peuvent servir à éclaircir, mais non pas à prouver.

aurait démontré qu'en fait l'ame pense toujours, on n'aurait point pour cela démontré que l'ame pense *nécessairement*, comme le soutiennent quelques philosophes : car autre chose est le constant, autre chose est le nécessaire. En effet, le mouvement sidéral n'a point encore été suspendu depuis la création, et cependant ce mouvement n'est point nécessaire. Tout fait, d'ailleurs, étant essentiellement contingent, le contraire n'implique point contradiction, et par conséquent est possible en soi.

Voyons maintenant comment on prétend prouver que la pensée est l'essence de l'ame; mais accordons tout de suite, pour éviter les équivoques, le seul sens raisonnable de cette proposition. Si l'on veut dire qu'il n'y a pas d'ame sans conscience, sans *moi;* qu'il n'y a ni conscience ni moi sans pensée; que s'il n'y avait pas de pensée il n'y aurait par conséquent pas d'ame à proprement parler : nous en convenons. Mais il suit tout simplement de là qu'il n'y a pas d'ame pensante, d'ame *moi*, d'ame phénoménale, sans pensée, puisque ces deux choses sont identiques. La chose est par trop évidente pour qu'elle puisse faire question. Aussi ne s'agit-il pas de savoir si la pensée existe quand elle existe, mais bien de savoir si elle est une manière d'être constante de la substance ame, de l'ame en soi, ou de l'ame noumène. Pour le prouver, on dit :

« Toute substance a nécessairement des modi-
» fications;

» Or, les modifications d'un être ne sont autre
» chose que l'être lui-même modifié;

» Donc il ne peut pas plus être sans elles, qu'elles » ne peuvent être sans lui. »

Maintenant, continue-t-on :

« Les pensées de l'ame sont certainement les » modifications de l'ame.

» Donc l'ame ne peut pas plus être sans elles, » que les pensées ne peuvent être sans l'ame. »

Réponse [1].

1° Il est vrai que tout ce qui existe a nécessairement un mode d'existence déterminé, puisqu'il ne peut être qu'à cette condition. C'est ainsi du moins que j'entends la première proposition du raisonnement précédent : car j'avoue que je ne puis concevoir un sujet sans certains attributs, ni des attributs sans sujet. C'est là un jugement synthétique, *a priori*, primitif, qui exprime par conséquent un principe contre lequel il est impossible de s'élever. Si donc nous pouvons concevoir les substances indépendamment des attributs, et les attributs indépendamment des substances, ce n'est qu'en vertu d'une pure abstraction : car la raison refuse absolument d'admettre dans la réalité des sujets sans attributs ou des attributs sans sujets.

2° Or, *les modifications d'un être ne sont autre chose que cet être lui-même modifié*. Cela est vrai, si l'on veut dire par-là que les modifications n'existent point indépendamment de l'être qu'elles mo-

[1] Je ne donne pas tous les arguments qui suivent comme absolument bons : il suffit qu'ils aient une valeur relative ou *ad hominem*.

difient, et que cet être ainsi modifié est toujours le même, et ne cesse pas d'être un, malgré les modifications qu'il revêt. Mais cela peut être faux, si l'on prétend par-là que toute modification soit essentielle. Il faut donc distinguer des modifications *accessoires* et des modifications *nécessaires*. Les modifications accessoires sont celles qui peuvent être ou n'être pas, par exemple le mouvement dans les corps; et quand même ces modifications seraient toujours, elles n'en seraient pas moins accessoires, puisque les substances non-seulement pourraient être conçues, mais encore exister sans ces modifications.

Les modifications nécessaires sont donc, *a contrario*, celles sans lesquelles un être est impossible, ou sans lesquelles du moins il ne peut être conçu. Il faut distinguer soigneusement ces deux caractères; ils sont loin d'être identiques, car s'ils l'étaient, ce raisonnement : *Je ne conçois pas une chose, donc elle n'est pas*, serait bon. Or, il est évident, et par la logique, et par l'expérience, que rien n'est moins concluant.

Il y a cependant un cas où ce que l'on ne comprend pas, non-seulement n'est pas compréhensible, mais encore n'est pas possible : c'est lorsqu'il y a contradiction; nous y reviendrons bientôt.

Continuons donc à faire voir l'immense différence qu'il y a entre les modifications nécessaires à l'existence des choses, et les modifications nécessaires à leur conception. Et d'abord, commençons par celles-ci, comme étant plus près de nous et par conséquent plus faciles à concevoir. Toute

manière d'être qui se conçoit forcément dans les choses, et sans laquelle ces choses ne se conçoivent plus, doit être réputée une modification de la dernière sorte : telles sont la forme et l'étendue dans les corps ; car on ne conçoit point un corps sans forme et sans étendue. Mais remarquons toutefois la grande différence qu'il y a entre ces deux modifications, et reconnaissons en quelque sorte deux degrés de nécessité en allant de la forme à l'étendue. En effet : 1° la forme varie indéfiniment, l'étendue ne varie pas, elle n'a qu'un caractère, c'est d'être étendue solide purement et simplement, ou de n'être pas ; 2° ce qu'il y a de nécessaire dans la forme tient à la notion générale de forme, et par conséquent ne suppose aucune réalité objective, tandis que l'étendue solide, l'impénétrabilité, ou la propriété de résister, est essentiellement objective dans la pensée. J'ai dit que la forme varie : prenez, en effet, un morceau de cire, par exemple ; donnez-lui telle forme qu'il vous plaira, vous pourrez la lui faire perdre quand vous voudrez, et lui en faire prendre une autre à l'instant même ; donnez-lui ainsi toutes les formes possibles, et vous verrez qu'il est indifférent à toutes, qu'il peut les prendre et les perdre toutes successivement. D'où vous conclurez d'abord qu'aucune forme possible n'est nécessaire. Mais vous sentirez cependant qu'il est indispensable que votre morceau de cire ait une forme quelconque, si vous ne voulez renoncer à le concevoir. Et toutefois, en réfléchissant encore à cette nécessité, vous apercevrez très-clairement qu'une forme *quel-*

conque n'est point une forme déterminée, que ce n'est qu'une forme en général. Mais un corps ne peut point sans contradiction affecter la forme en général, qui convient en même temps à toutes les formes possibles. Et si ce n'est point *la* forme en général qu'il exige pour être conçu, mais *une* forme; nous retombons dans le cas précédent, celui des formes particulières, dont aucune n'est nécessaire. Nous trouvons donc en résumé que la forme en général ne peut être nécessaire puisqu'elle ne peut exister déterminément, et que cependant toute forme réelle est nécessairement déterminée; qu'*une forme en général,* qu'*une forme quelconque,* n'existe pas davantage, n'est pas plus possible, n'est pas plus nécessaire; et qu'enfin aucune forme particulière n'est nécessaire non plus, puisqu'on en peut imaginer une toute contraire. Nous pourrions donc en conclure en définitive que la forme n'est pas nécessaire du tout pour concevoir les corps, puisque l'on ne peut atteindre cette nécessité, ni la concilier avec l'expérience. Mais la raison réclame trop haut pour qu'on prête aussi docilement les mains à la subtilité d'un raisonnement qui ne semble cependant rien laisser à désirer, jusqu'à ce que la conclusion vienne révolter le bon sens. Il y a donc là nécessairement un sophisme; mais c'est à nos adversaires à le résoudre, puisqu'il découle tout naturellement de leur théorie. Je me contente donc de donner ce résultat comme absurde, pour faire voir combien il est facile de se tromper en raisonnant sans s'appuyer sur l'expérience. L'étendue n'est point sujette aux

mêmes difficultés; elle est nécessaire sous toutes les formes, sous toutes les couleurs, pour que les corps puissent être conçus. Aussi a-t-on considéré l'étendue solide comme l'essence des corps, du moins comme l'essence nominale (ce sans quoi une chose ne pourrait être conçue).

Mais au-dessous de l'étendue visible, tangible, qui est une qualité, puisque c'est une manière d'être par rapport à nous, est nécessairement quelque chose d'invisible, quelque chose qui n'est plus une qualité : car il faut bien admettre cette proposition, si l'on a eu raison de distinguer dans les choses des modes et des substances. Mais ce quelque chose d'invisible qu'on appelle substance, essence réelle, a nécessairement aussi son mode d'existence à nous profondément inconnu : il est forcément quelque chose par lui-même indépendamment des modifications visibles, même nécessaires; autrement il serait ces modifications mêmes et rien autre chose; autrement nous comprendrions, nous verrions même l'essence réelle des choses, ce sans quoi ces choses n'existeraient pas. Mais si cette essence existe à une profondeur impénétrable à l'homme, et si elle doit être distinguée de ses modifications même nécessaires, ainsi que nous venons de le voir, il ne faut donc pas dire que sa substance et ses modifications même nécessaires sont identiques. Or, maintenant, si elles ne sont point identiques, elles sont donc distinctes; et quand même les modifications ne pourraient pas exister sans la substance, de même que l'ombre ne peut exister

sans le corps, qui sait si la substance ne peut pas exister sans aucune des modifications que nous appelons nécessaires, comme le corps existe indépendamment de son ombre?

3° Une autre raison encore qui doit faire considérer la substance comme indépendante de ses modifications quant à l'existence, c'est que si elle n'en était pas indépendante, et qu'elle fût cependant autre chose que ses modifications mêmes, il faudrait qu'elle eût encore à elle d'autres modifications à nous inconnues. Et, comme on pourrait faire à l'égard de ces dernières modifications inconnues, quelles qu'elles fussent, le même raisonnement que nous avons fait à l'égard des modifications précédentes, et toujours ainsi progressivement, il s'ensuit qu'il y aurait des modifications à l'infini sans aucune substance modifiée. Si donc il y a une substance réelle et comme on l'entend, il faut qu'enfin elle soit *in se* et sans modifications aucunes; ou bien il faut que la distinction de la substance et du mode soit sans aucun fondement, et qu'il n'existe point de substance, et par conséquent point de modes comme modes, mais que tout ne soit qu'apparences, que fantômes, et que la plus grande des illusions soit de croire à une réalité, fût-ce à la sienne propre : en sorte que notre ame ne serait, suivant ce système, qu'une série de pensées, sans sujet pensant, comme le soutient Hume.

Mais, sans obliger ceux qui parlent de substances et de modifications de s'entendre parfaitement, et en supposant (car c'est une supposition) que

leur distinction ait quelque légitimité, il faudra qu'ils conviennent que lorsqu'ils disent qu'un être ne peut être *conçu* sans modifications, ce n'est point à dire qu'il ne peut *exister* sans modifications, même sans les modifications qu'on appelle nécessaires, et qui nous sont connues. Car la proposition revient à celle-ci : Un être, une chose, ne peut exister à nous connue ou connaissable que par les modifications qui sont nécessaires pour que nous le connaissions, pour que nous le concevions ainsi. Sans doute, le contraire même serait impossible, puisque la proposition est identique, et qu'elle revient à celle-ci : *Pour qu'une chose puisse être conçue d'une certaine manière, il faut qu'elle soit ainsi concevable.* Mais ce n'est point du tout à dire que le sujet qui supporte des qualités que nous croyons nécessaires pour cette substance, ne puisse être conçu, ne puisse exister absolument (et non plus relativement à nous) sans qualités, ou avec d'autres qualités qui nous passent. Le bois est-il concevable comme bois, quand il a été réduit en cendres? Non sans doute; et cependant le fond de la substance du bois est impérissable; le bois est donc sous une autre forme que je ne conçois plus comme bois. Il en est de même de tous les végétaux, de tous les animaux, de tout ce qui subit des métamorphoses. — Il ne faut cependant pas trop presser cette comparaison.

Nous avons dit précédemment qu'il est des cas où ce que l'on ne conçoit pas est considéré légitimement comme impossible : ce cas est celui où l'on ne conçoit pas parce qu'il y a contradiction;

et il y a contradiction qu'une même chose soit et ne soit pas tout à la fois. Or, il n'y aura pas contradiction à affirmer qu'une substance et ses modifications ne sont point une même chose (même ses modifications nécessaires, visibles ou concevables), si l'on n'a pas supposé auparavant que la substance et ses modifications sont une même chose, en d'autres termes, si l'on n'a pas supposé ce qui est en question; ce qui s'appelle faire une pétition de principe. D'où je conclus que le principe de contradiction est inapplicable dans la question de savoir si l'ame pense toujours, parce qu'il ne pourrait être appliqué qu'autant qu'on partirait de cette prémisse, que l'ame et la pensée sont une même chose, ce qui est précisément la question. Tenons donc pour certain que le principe de contradiction est inapplicable dans la question qui nous occupe, ou, en d'autres termes, que la non-conception de l'ame sans la pensée ne prouve pas du tout que l'ame pense toujours.

Faisons maintenant une application très-facile, et demandons-nous si la pensée est à l'ame ou au principe pensant, quel qu'il soit, comme une modification accessoire, ou comme une modification nécessaire, c'est-à-dire comme le *mouvement*, ou la *forme*, ou l'*étendue*, ou quelque autre mode plus intime, comme l'essence réelle du corps est à ce corps lui-même.

1° J'observe d'abord que je connais le corps indépendamment du mouvement, c'est-à-dire en lui-même; tandis que je ne connais point du tout l'ame en elle-même: je ne la connais que par ses

modifications. Il y a donc une grande disparité entre ces deux états de choses : je vois le corps en repos, je sais donc qu'il peut être en repos lorsque je le vois en mouvement; au contraire, je ne connais mon ame que par la pensée, je ne puis donc la connaître autrement; et si je ne pense pas, je ne puis en avoir aucune idée, par la double raison que je ne pense pas, et que je ne connais d'elle que sa pensée. Ne connaissant point du tout l'un des termes de la proposition dont il s'agit, l'ame en elle-même, je ne puis absolument rien dire jusqu'ici, ni pour ni contre, de la nécessité de la pensée par rapport à l'ame. Je ne sais ni ne peux savoir la manière dont la pensée doit se comporter par rapport au principe pensant : j'ignore donc si la pensée lui est dans un rapport nécessaire ou dans un rapport contingent. Il est donc possible, du moins on ne peut pas démontrer le contraire, que la pensée soit à l'ame comme le mouvement est au corps.

2° Quand même l'ame, comme toutes choses (ainsi qu'on le suppose), devrait avoir des modifications nécessaires, c'est tout juste la question de savoir si c'est la pensée ou autre chose qui constitue ces modifications nécessaires.

3° Maintenant, je vais plus loin, et je prétends, en partant de la nature de la pensée même, qu'il est impossible qu'elle soit une modification nécessaire de quoi que ce puisse être. 1° Une modification est, en effet, une manière d'être réelle, et non point une abstraction. Or, la pensée en général est une abstraction : donc la pensée en général ne peut

point être une modification de l'ame, loin d'en être une modification nécessaire. 2° Telle ou telle pensée est, à la vérité, une modification de l'ame ; mais cette modification n'a visiblement rien de nécessaire, puisqu'elle passe, puisque l'on conçoit l'ame occupée d'une autre pensée, et que d'un autre côté elle ne peut avoir un grand nombre de pensées à la fois : donc les pensées réelles particulières ne sont point des modifications nécessaires de l'ame. Nous avons prouvé, d'autre part, que la pensée en général ne pouvait être non plus une modification de l'ame. Et comme il n'y a cependant que pensée en général, ou telle ou telle pensée en particulier, il suit que la pensée, de quelque manière qu'on l'entende, ne peut être une modification nécessaire de l'ame.

4° On ne peut pas même dire de l'ame, par rapport à la pensée, ce que nous avons dit des corps par rapport à la forme, savoir : qu'une pensée quelconque paraisse nécessaire, comme une forme quelconque paraît nécessaire au corps ; car nous connaissons les corps comme étendus, et nous voyons clairement que si nous voulons les imaginer, il faut leur donner une forme. Mais, ne connaissant rien de l'ame que la pensée, ne pouvant nous en faire aucune idée, nous ne pouvons pas, à l'inspection de sa nature, savoir ce qui lui est essentiel pour être connue, pour être conçue en elle-même : car elle ne l'a jamais été, elle ne le sera jamais. Pareille à un ressort qui fait mouvoir la pensée, elle est conclue, et jamais perçue.

5° Si la pensée était l'essence de l'ame, ce qu'il y a de réel dans la pensée passant à chaque instant, l'ame passerait avec elle-même; elle ne serait jamais identique à elle-même; elle serait sans cesse renouvelée : et cependant le moi, qui n'est encore qu'une pensée, témoigne de la permanence de ce qui sent, de ce qui pense. Il n'y aurait donc point d'identité personnelle dans ce système, surtout pour quiconque aurait perdu la mémoire.

6° A peine la pensée est-elle l'essence nominale de l'ame, c'est-à-dire ce sans quoi on ne conçoit pas l'ame. Mais si l'ame est quelque chose de réel, elle doit avoir quelque chose qui la fasse être nécessairement ce qu'elle est, quelque chose qui ne passe pas plus qu'elle, quelque chose qui soit essence réelle. Or, ce quelque chose n'est point ce qui passe, et de ce qu'il est inconnu, on ne peut conclure qu'il n'existe pas.

7° Comment, d'ailleurs, concilier la pensée, essence de l'ame, avec la non-existence des idées innées? Et pourtant nous connaissons d'honnêtes dialecticiens qui, sans doute parce qu'ils traitent à quelque distance l'une de l'autre ces deux questions, prononcent hardiment, d'un côté qu'il n'y a pas d'idées innées, de l'autre que l'ame pense toujours et *nécessairement*.

Pour nous, nous croyons, d'après l'expérience, que l'ame pense toujours; mais il ne nous paraît pas, d'après tout ce que nous venons de dire, que la pensée soit l'essence de l'ame. On ne peut nous embarrasser beaucoup en nous donnant les capacités et les facultés comme essence de l'ame.

Nous répudions cette offre; et nous disons que si l'ame est quelque chose, comme il le faut bien, puisque c'est au moins une cause, sa nature ne nous étant pas connue, nous ne pouvons pas dire ce qu'elle est; mais que, quelle qu'elle soit comme substance, cette substance a des capacités et des facultés, c'est-à-dire qu'elle a été faite pour sentir, comprendre et agir, dès que les circonstances s'en présenteront, et que, parvenue à un certain degré d'habitude de penser, elle pense toujours.

En résumé, il y a des modifications nécessaires et des modifications accessoires.

On ne peut décider que par une pétition de principe, que la pensée est une modification nécessaire.

En vain la pensée se présenterait comme une modification nécessaire à la conception déductive du principe *pensant*, en raisonnant de l'effet à la cause, qu'on ne pourrait en conclure qu'elle en est une modification absolument nécessaire ou essentielle: car il y a deux sortes de modifications, l'une essentielle à l'existence de la chose, l'autre essentielle à sa conception. La connaissance de la première est impossible; la seconde est possible, hypothétiquement nécessaire même.

Si la pensée est à l'ame ce que l'effet est à la cause, toute cause ne produisant pas nécessairement son effet, l'ame peut être dans ce cas; mais si l'ame n'est connue que par ses effets, ce n'est pas une raison de la nier comme cause, ou de la faire consister dans ses effets mêmes.

1° De ce que les modifications d'un être ne sont

autre chose que cet être lui-même modifié, il ne s'ensuit pas du tout réciproquement que l'être ne soit que ses modifications, sans quoi les êtres ne seraient que des qualités sans substances.

2° Il faut au moins distinguer entre les modifications que nous connaissons ou que nous concevons, celles qui sont nécessaires et celles qui sont accidentelles. Celles-ci ne sont évidemment pas l'être lui-même, qui est encore quelque chose sans elles. — Donc l'argument fait une confusion vicieuse.

3° Si parmi les qualités nécessaires on ne distingue encore celles qui sont *nécessaires pour concevoir* une chose, de celles qui sont *nécessaires pour que cette chose existe,* 1° il faudra conclure que tout ce qu'on ne conçoit pas n'existe pas; 2° on confondra l'essence réelle et l'essence nominale; 3° on soutiendra que l'on connaît l'essence réelle des choses; 4° et comme tout ce que l'on connaît n'est que qualités, il faudra avouer qu'il n'y a point d'essence réelle, qu'il n'y a rien *quod det esse rei :* en un mot, qu'il n'y a point de substance; ou, si tout ce que l'on connaît est substance, qu'il n'existe point de qualités.

4° Si l'on accorde qu'il y a une essence réelle, inconnue, il faut bien qu'elle soit quelque chose qui la fasse être; et l'on ne conçoit point de contradiction à supposer que les choses puissent être réduites simplement à ce qui les fait être; mais alors elles n'auront plus rien de concevable, et cependant elles seront encore, quoique inconcevables ;

5° Si l'on conteste cette essence réelle, sans modifications qui la fassent concevoir, et que l'on persiste à distinguer les modifications de l'essence, la modification n'étant cependant pas l'essence, il s'ensuit que l'essence sans modification ne sera pas concevable, impliquera contradiction; que cependant on tombera dans cette contradiction, ou du moins que l'on ne saura pas ce que l'on dit, lorsqu'on distingue la substance de ses modifications.

6° Si l'on soutient que les qualités nécessaires pour concevoir une chose sont aussi essentielles que les qualités nécessaires pour que la chose soit: 1° il faut le démontrer. Pour cela, il faut faire voir l'identité entre l'essence d'une chose considérée en elle-même, et les qualités dont il s'agit; 2° il faut démontrer que la forme est aussi nécessaire au corps que l'étendue, et la substance que suppose l'étendue; 3° que la forme en général existe, ou que telle ou telle forme en particulier est nécessaire.

7° Pour affirmer que l'ame pense nécessairement, il faut ou identifier l'ame avec la pensée, faire de la pensée en général un être, ou donner à la pensée qui passe, le caractère immobile du moi, ou former l'ame de la collection de nos pensées, ou bien, enfin, connaître le principe pensant indépendamment de la pensée, connaître sa convenance essentielle avec la pensée, avant de l'affirmer, sans quoi l'on fait une pétition de principe.

8° L'ame n'étant pas du tout connue indépendamment de la pensée et par la pensée comme

une cause qui n'est connue que par son effet, on ne peut pas plus conclure que l'ame ne serait plus substantiellement si ses opérations n'avaient pas lieu, qu'on ne pourrait conclure que l'agent ne serait pas s'il cessait d'agir.

9° Quand même l'ame penserait toujours, ce ne serait point une raison suffisante de croire qu'elle pense nécessairement, encore moins de croire que la pensée lui est essentielle.

Observation. Comme la pensée comprend toute l'activité réelle de l'ame, il s'ensuit que l'*activité* n'est point un attribut essentiel ou ontologique de l'ame; ou, en d'autres termes, qu'elle ne peut figurer sur le même plan que l'*unité* et l'*identité*.

CHAPITRE IV.

Condition actuelle de l'Ame, ou Union de l'Ame et du Corps.

Qu'on admette l'existence de deux principes de nature différente, c'est-à-dire l'un matériel, l'autre immatériel; ou que l'on ne voie dans la dénomination de *matériel*, et d'*immatériel* ou de *spirituel*, que l'indication de la diversité de deux ordres de phénomènes, qui peuvent et doivent même se rapporter à des principes ontologiquement de même nature, c'est-à-dire à des substances ou forces, marquées chacune des caractères d'unité, de simplicité et d'identité, mais douées de qualités inconnues, différentes pour chaque ordre de phénomènes, et qui, placées

comme intermédiaires entre les attributs ontologiques communs [1] et la diversité des phénomènes, servent à expliquer cette diversité; toujours est-il qu'il y a, ou qu'il paraît y avoir une dépendance étroite entre l'un et l'autre ordre de phénomènes, entre la cause des uns et la cause des autres.

Suivant que l'on admet que cette influence est réelle, ou qu'elle n'est qu'apparente, on a deux manières d'expliquer les faits. De ces deux manières, l'une a pris, dans l'histoire de la science, le nom d'*influx* ou d'influence *physique* (Euler). La seconde s'est subdivisée en deux points de vue: l'un qui consiste à faire intervenir Dieu pour opérer sur l'ame ou sur le corps, à la suite de ce qui se passe dans le corps ou dans l'ame; c'est le *système de l'assistance*, ou des *causes occasionelles* (Descartes); l'autre qui consiste à dire qu'il n'y a point d'influence réciproque entre ces deux pièces de l'homme, que Dieu n'intervient pas non plus, mais qu'il a monté, dès l'instant de la création même, chaque ame et chaque corps de manière à ce qu'ils fussent en parfaite harmonie, quoique sans aucune communication réciproque, quoique assortis cependant l'un à l'autre; c'est le système de l'*harmonie préétablie*.

[1] Il ne faut pas croire que les attributs ontologiques soient réels, c'est-à-dire qu'ils soient des manières d'être des choses: non; ce sont des manières d'être conçues des choses par nous, et qui sont essentiellement fondées sur la forme ou la loi de notre intelligence. Il n'y a donc rien dans les substances qui soit l'unité, la simplicité, etc. Si c'est là ce que Kant a voulu dire, sa thèse est incontestable. Mais s'il a voulu dire que nous n'appliquons pas fatalement ces conceptions aux choses, c'est une erreur.

Le premier de ces systèmes admet non-seulement une correspondance de faits, mais encore une correspondance de causes. Mais il n'explique point comment la causation réciproque a lieu; il ne fait que l'admettre, en se fondant sur les apparences. On ne conçoit pas comment une substance peut agir sur une autre, surtout si ces substances sont de nature différente. On conçoit encore moins comment un phénomène pourrait agir sur une substance, surtout si ce phénomène n'était point de nature à faire concevoir quelque rapport possible entre lui et cette substance, c'est-à-dire s'il s'agit de l'action d'un phénomène propre à une espèce de substance, et sur une substance d'une nature incompatible, ou qui paraît telle, avec ce phénomène. Comment, en effet, concevoir qu'un mouvement nerveux, ou un fluide quelconque circulant dans la matière, puisse produire une idée, ou une volition, un mouvement, etc., etc.?

Aussi, ce défaut total d'explication des phénomènes, cette impossibilité même d'en donner, fit admettre le système de l'assistance, qui a aussi ses difficultés. En effet, 1° c'est une hypothèse; 2° si elle n'est admise que parce que le rapport immédiat entre le physique et le moral est inconcevable, c'est-à-dire ici, parce qu'il est impossible, ou qu'il répugne, il faut convenir que la difficulté reste la même avec ce moyen de solution. Il y a plus, elle est aggravée : car, dans ce système, la création et l'action de Dieu sur le monde ne seraient pas concevables. Dieu, en effet, est esprit; or, s'il est abso-

lument impossible qu'il y ait rapport immédiat entre l'esprit et la matière, comme la toute-puissance elle-même ne peut pas l'absolument impossible, Dieu ne peut pas servir d'intermédiaire entre l'ame et le corps. Si, au contraire, ce rapport immédiat d'action et de réaction n'est pas absolument impossible, il n'est pas nécessaire de faire intervenir Dieu, il suffit de lui avoir fait décréter et établir, en créant, cette correspondance d'action et de réaction.

Descartes admettait de plus, en faveur de ce système, et c'est en quoi se distingue l'explication par *l'assistance*, de l'explication par les *causes occasionelles* (qui est des cartésiens plutôt que de Descartes même), que l'ame ne peut mouvoir le corps, parce qu'il ne doit y avoir qu'une certaine quantité de mouvement dans le monde, et que si l'ame pouvait mouvoir le corps, il pourrait y en avoir davantage. Mais ce n'est là qu'une hypothèse invraisemblable, et en tous cas indémontrable. De plus, que Dieu mette le corps en mouvement par suite de la volonté de l'ame, ou que l'ame se meuve elle-même, la quantité de mouvement sera toujours la même, et par conséquent le fondement de l'hypothèse est nul.

Il faut observer, sur ce double système de l'assistance et des causes occasionelles, qu'il a un autre inconvénient encore, celui de porter à la superstition et au mysticisme. Enfin, il n'est pas scientifique : car faire intervenir Dieu, c'est accuser la science d'impuissance. Mieux vaut dire *Je ne sais.*

Leibnitz, justement mécontent de ce système,

inventa celui de l'harmonie préétablie. Mais il ne vaut guère mieux que les deux précédents; car : 1° il n'est, de l'aveu de Leibnitz lui-même, que la conséquence du monadisme, autre hypothèse du même philosophe; 2° c'est par conséquent une hypothèse; 3° cette hypothèse nie l'influence d'une substance sur une autre, sans aucun fondement; 4° il est opposé à ce que nous croyons tous sentir, savoir : la correspondance intime entre le corps et l'ame; 5° enfin, il est peu conciliable avec la liberté, puisque dans chaque série de phénomènes un mouvement ou une idée serait toujours inévitablement déterminé par un mouvement ou une idée antérieure du même ordre, et par suite du parallélisme existant entre ces deux ordres de phénomènes : en sorte qu'un mouvement ou un état animique donné serait sujet à une double cause mécanique, l'une directe, l'autre indirecte ou latérale. Et comme le premier mouvement et la première idée ne sont point volontaires, la liberté ne trouve pas de place dans ce système.

Nous ne parlons pas ici d'une quatrième hypothèse, celle qui consiste à admettre un être, une ame équivoque, participant tout à la fois du corps et de l'ame (médiateur plastique de Cudworth), moyen terme ridicule, contradictoire, et qui ne sert tout au plus qu'à reculer la difficulté. En effet, dans l'hypothèse de l'étendue et de la simplicité des substances, on ne peut concevoir de substance qui soit étendue et non étendue tout à la fois. Une substance intermédiaire ne serait concevable qu'autant que l'étendue et l'inétendue

ne seraient point regardées comme des attributs réels; mais alors encore elle ne serait concevable que négativement, c'est-à-dire en ce sens que nous ne verrions pas de contradiction à ce qu'il existât des choses qui eussent des qualités essentielles inconnues, tenant le milieu entre celles qui produisent les phénomènes de l'étendue et ceux de la pensée. Mais si l'on conçoit les substances comme étant toutes inétendues, il n'est plus nécessaire, pour concevoir imparfaitement la possibilité de leurs relations, de recourir à une troisième substance.

Voy., sur cette question, Leibnitz, *Recueil de Pièces*, t. 2, p. 367 et suiv.; *Phil. Lugd.*, p. 386; Genovesi, *Metaph.*, t. 3, p. 123; Laromig., Descartes, Malebranche, Locke, etc.; Kant, *Métaph.* (Pœlitz).

Le rapport du physique et du moral, tel que nous venons de l'envisager, est transcendant, c'est-à-dire en dehors des bornes de l'expérience; mais il est un autre sens suivant lequel il rentre dans le domaine de l'expérience : c'est lorsqu'on s'attache à l'influence réciproque que les phénomènes de l'ordre physique et de l'ordre psychique semblent exercer les uns sur les autres. Ce dernier point de vue a été étudié précédemment.

CHAPITRE V.

Question du siége de l'Ame dans le corps.

On peut se demander aussi quelle est la partie du corps où réside l'ame, et qui en est comme le siége : cette partie du corps est appelée *sensorium commune*.

Après avoir varié long-temps sur cet endroit, on a fini par reconnaître que la question se résout d'elle-même par l'absurde, puisqu'il est impossible que ce qui n'est pas étendu ait quelque rapport positif avec le lieu, l'espace. En effet, demander quelle partie du corps occupe l'ame, c'est demander quel lieu occupe ce qui n'occupe pas de lieu. Ce qui a fait présumer que l'ame occupait une partie du corps plutôt qu'une autre, c'est que certains organes sont plus nécessaires à la vie que d'autres, ou qu'ils paraissent être plus particulièrement le foyer de l'activité intellectuelle. Aussi Erasistrate plaçait-il l'ame dans la pie-mère, Héraphile dans le milieu du cerveau, Straton entre les deux sourcils, Empédocle dans le sang, les stoïciens dans le cœur, Hippocrate dans le ventricule gauche du cœur, Epicure dans l'estomac, Démocrite et Aristote dans tout le corps ; Platon en reconnaissait trois, Galien autant qu'il y a de parties dans le corps. — Descartes la plaçait dans la glande pinéale ; d'autres l'ont mise dans le corps cannelé, de la Peyronie dans le corps calleux, etc.

Si par siége de l'ame on entend la partie du

corps où se rapporte la sensation, alors tout le corps en est à peu près également le siége; seulement ce siége varie suivant les circonstances. Il faut prendre garde, en effet, de se laisser abuser par un raisonnement qu'on fait ordinairement pour prouver que le cerveau doit être, dans cette hypothèse, le siége spécial de l'ame : car, de ce que l'intervention du cerveau serait nécessaire pour sentir dans toutes les autres parties du corps, on ne peut conclure que l'ame sent par le cerveau et dans le cerveau, puisque ce serait absolument la même chose si l'ame sentait par la partie du corps affectée, mais qu'elle ne pût le faire sans la réaction cérébrale. Il est d'ailleurs plus conforme aux faits de dire que l'ame sent immédiatement par la partie du corps à laquelle la sensation est rapportée.

Au surplus, il ne faut pas confondre la sensation avec le sentiment des opérations de l'ame, et moins encore avec la position du moi. Ainsi, de ce que l'activité intellectuelle réfléchie et soutenue est souvent accompagnée d'une sensation dans l'encéphale; tandis que la tristesse engendre une sensation pénible dans la région stomacale, et que la frayeur agit plus sensiblement sur le cœur : ce n'est pas une raison de faire de l'encéphale, de l'estomac et du cœur autant de siéges proprement dits de l'ame. Tout ce qu'il y a de certain alors, c'est que les organes dont nous parlons sont le siége de sensations particulières : quant au sentiment des phénomènes psychiques, comme à celui de la présence de nos idées dans notre es-

prit, ils ne sont pas des sensations, et ne se localisent point. Le moi se localise encore moins s'il est possible.

Si le cerveau a été plus généralement regardé comme le siége de l'ame que les autres parties du corps, c'est parce que les cinq sens y aboutissent, et que l'ame se manifeste surtout par les sens.

C'est pour avoir attaché plus d'importance à telle ou telle classe de phénomènes psychiques, qu'on plaça l'ame tantôt dans une partie du corps, tantôt dans une autre. Si on changea plus tard ce siége, même en considérant les mêmes phénomènes, par exemple ceux de l'intelligence, c'est qu'on s'aperçut qu'ils avaient lieu malgré le défaut, la lésion ou la destruction de l'organe. « C'est ainsi, dit l'auteur de l'article *Ame* dans l'Encyclopédie méthodique, que l'on a découvert que la glande pinéale manquait dans certains sujets, ou qu'elle y était entièrement oblitérée, sans qu'ils eussent perdu l'usage de la raison et des sens; on l'a trouvée putréfiée dans d'autres, dont le sort n'avait pas été différent : elle était pourrie dans une femme de vingt-huit ans, qui avait conservé le sens et la raison jusqu'à la fin. Et voilà l'*ame* délogée de l'endroit que Descartes lui avait assigné pour demeure.

» On a des expériences de destruction d'autres parties du cerveau, telles que les nates et testes, sans que les fonctions de l'*ame* aient été détruites. Il en faut dire autant des corps cannelés; c'est Petit qui a chassé l'*ame* des corps cannelés, malgré leur structure singulière. Où est donc le *senso-*

rium commune? Où est cette partie dont la blessure ou la destruction emporte nécessairement la cessation ou l'interruption des fonctions spirituelles, tandis que les autres parties peuvent être altérées ou détruites sans que le sujet cesse de raisonner ou de sentir? De la Peyronie fait passer en revue toutes les parties du cerveau, excepté le corps calleux, et il leur donne l'exclusion par une foule de maladies très-marquées et très-dangereuses qui les ont attaquées, sans interrompre les fonctions de l'*ame:* c'est donc, selon lui, le corps calleux qui est le lieu du cerveau qu'habite l'*ame*. Oui, c'est, selon de la Peyronie, le corps calleux qui est ce siége de l'*ame* qu'entre les philosophes les uns ont supposé être partout, et que les autres ont cherché en tant d'endroits particuliers. Et voici comment de la Peyronie procède dans sa démonstration :

« Un paysan perdit, par un coup reçu à la tête, une très-grande cuillerée de la substance du cerveau; cependant il guérit, sans que sa raison en fût altérée : donc l'*ame* ne réside pas dans toute l'étendue de la substance du cerveau. On a vu des sujets en qui la glande pinéale était oblitérée ou pourrie, d'autres qui n'en avaient aucune trace; tous cependant jouissaient de la raison : donc l'*ame* n'est pas dans la glande pinéale. On a les mêmes preuves pour les *nates*, les *testes;* l'*infundibulum*, les *corps cannelés*, le *cervelet;* je veux dire que ces parties ont été ou détruites, ou attaquées de maladies violentes, sans que la raison en souffrît plus que de toute autre maladie : donc l'*ame* n'est

pas dans ces parties. Reste le corps calleux. » On peut voir dans le mémoire de de la Peyronie toutes les expériences par lesquelles il prouve que cette partie du cerveau n'a pu être altérée ou détruite sans que l'altération ou la perte de la raison ne s'en soit suivie : nous nous contenterons de rapporter ici celle qui nous a le plus frappé. Un jeune homme de seize ans fut blessé d'un coup de pierre au haut et au-devant du pariétal gauche; l'os ne parut point fêlé; il ne survint point d'accident jusqu'au vingt-cinquième jour, que le malade commença à sentir que l'œil droit s'affaiblissait, et qu'il était pesant et douloureux, surtout lorsqu'on le pressait. Au bout de trois jours, il perdit la vue de cet œil seulement; il perdit ensuite l'usage presque entier de tous les sens, et il tomba dans un assoupissement et un affaissement absolu de tout le corps : on fit des incisions; on fit trois trépans; on ouvrit la dure-mère; on tira d'un abcès, qui devait avoir environ le volume d'un œuf de poule, trois onces et demie de matière épaisse avec quelques flocons de la substance du cerveau. On jugea, par la direction d'une sonde aplatie et arrondie par le bout en forme de champignon qu'on nomme *meningophylax*, et par la profondeur de l'endroit où cette sonde pénétrait, qu'elle était soutenue par le corps calleux, quand on l'abandonnait légèrement.

» Dès que le pus qui pesait sur le corps calleux fut vidé, l'assoupissement cessa, la vue et la liberté des sens revinrent. Les accidents recommençaient à mesure que la cavité se remplissait

d'une nouvelle suppuration, et ils disparaissaient à mesure que les matières sortaient. L'injection produisait le même effet que la présence des matières : dès que l'on remplissait la cavité, le malade perdait la raison et le sentiment, et on lui redonnait l'un et l'autre en pompant l'injection par le moyen d'une seringue; en laissant même aller le meningophylax sur le corps calleux, son seul poids rappelait les accidents, qui disparaissaient quand ce poids était éloigné. Au bout de deux mois, ce malade fut guéri : il eut la tête entièrement libre, et ne ressentit pas la moindre incommodité.

» Voilà donc l'*ame* installée dans le corps calleux jusqu'à ce qu'il survienne quelque expérience qui l'en déplace, et qui réduise les physiologistes dans le cas de ne savoir plus où la mettre [1]. Considérons [2] combien les fonctions de l'ame tiennent à peu de chose : une fibre dérangée, une goutte de sang extravasé, une légère inflammation, une chute, une contusion; et adieu le jugement, la raison, et toute cette pénétration dont les hommes sont si vains : toute cette vanité dépend d'un filet bien ou mal placé, sain ou malsain.

[1] C'est ce qui est arrivé. Voy. le Rapport du Physique et du Moral.

[2] Quoique ces considérations soient un peu longues et sortent de la question du siége de l'ame, on nous pardonnera sans doute de les reproduire ici, à cause de leur intérêt physiologique et moral.

»Après avoir employé tant d'espace à établir la spiritualité et l'immortalité de l'*ame*, deux sentiments très-capables d'enorgueillir l'homme sur sa condition à venir, qu'il nous soit permis d'employer quelques lignes à l'humilier sur sa condition présente par la contemplation des choses futiles d'où dépendent les qualités dont il fait plus de cas. Il a beau faire, l'expérience ne lui laisse aucun doute sur la connexion des fonctions de l'*ame* avec l'état et l'organisation du corps : il faut qu'il convienne que l'impression inconsidérée du doigt de la sage-femme suffisait pour faire un sot de Corneille, lorsque la boîte osseuse qui renferme le cerveau et le cervelet était molle comme de la pâte. Nous finirons cet article par quelques observations qu'on trouve dans les mémoires de l'Académie, dans beaucoup d'autres endroits, et qu'on s'attend sans doute à rencontrer ici. Un enfant de deux ans et demi ayant joui jusque là d'une santé parfaite, commença à tomber en langueur; la tête lui grossissait peu à peu : au bout de dix-huit mois, il cessa de parler aussi distinctement qu'il avait fait; il n'apprit plus rien de nouveau; au contraire, toutes les fonctions de l'*ame* s'altérèrent au point qu'il vint à ne plus donner aucun signe de perception ni de mémoire, non pas même de goût, d'odorat ni d'ouïe; il mangeait à toute heure, et recevait indifféremment les bons et les mauvais aliments; il était toujours couché sur le dos, ne pouvant soutenir ni remuer sa tête, qui était devenue fort grosse et fort lourde; il dormait peu, et criait nuit et jour; il avait la respiration

faible et fréquente, et le pouls fort petit, mais réglé; il digérait assez bien, avait le ventre libre, et fut toujours sans fièvre.

» Il mourut après deux ans de maladie. Littre l'ouvrit, et lui trouva le crâne d'un tiers plus grand qu'il ne devait être naturellement, de l'eau claire dans le cerveau, l'entonnoir large d'un pouce et profond de deux, la glande pinéale cartilagineuse, la moelle alongée moins molle dans sa partie antérieure que le cerveau, le cervelet squirrheux, ainsi que la partie postérieure de la moelle alongée, et la moelle de l'épine et les nerfs qui en sortent plus petits et plus mous que de coutume.

» La nature des aliments influe tellement sur la constitution du corps, et cette constitution sur les fonctions de l'*ame*, que cette seule réflexion serait bien capable d'effrayer les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à des inconnues.

» Les impressions faites sur les organes encore tendres des enfants peuvent avoir des suites si fâcheuses, relativement aux fonctions de l'*ame,* que les parents doivent veiller avec soin à ce qu'on ne leur donne aucune terreur panique, de quelque nature qu'elle soit.

» Mais voici deux autres faits très - propres à démontrer les effets de l'*ame* sur le corps, et réciproquement les effets du corps sur l'*ame*. Une jeune fille, que ses dispositions naturelles ou la sévérité de l'éducation avaient jetée dans une dévotion outrée, tomba dans une espèce de mélancolie religieuse. La crainte mal raisonnée qu'on lui avait inspirée du souverain être, avait rempli son esprit

d'idées noires, et la suppression de ses règles fut une suite de la terreur et des alarmes habituelles dans lesquelles elle vivait. L'on employa inutilement contre cet accident les emménagogues les plus efficaces et les mieux choisis; la suppression dura : elle occasiona des effets si fâcheux, que la vie devint bientôt insupportable à la jeune malade; et elle était dans cet état lorsqu'elle eut le bonheur de faire connaissance avec un ecclésiastique d'un caractère doux et liant, et d'un esprit raisonnable, qui, partie par la douceur de sa conversation, partie par la force de ses raisons, vint à bout de bannir les frayeurs dont elle était obsédée, à la réconcilier avec la vie, et à lui donner des idées plus saines de la Divinité. Et à peine l'esprit fut-il guéri, que la suppression cessa, que l'embonpoint revint, et que la malade jouit d'une très-bonne santé, quoique sa manière de vivre fût exactement la même dans les deux états opposés. Mais, comme l'esprit n'est pas moins sujet à des rechutes que le corps, cette fille étant retombée dans ses premières frayeurs superstitieuses, son corps retomba dans le même dérangement, et la maladie fut accompagnée des mêmes symptômes qu'auparavant. L'ecclésiastique suivit, pour la tirer de là, la même voie qu'il avait employée; elle lui réussit : les règles reparurent, et la santé revint. Pendant quelques années, la vie de cette jeune personne fut une alternative de superstition et de maladie, de religion et de santé. Quand la superstition dominait, les règles cessaient, et la santé disparaissait; lorsque la religion et le bon

sens reprenaient le dessus, les humeurs suivaient leur cours ordinaire, et la santé revenait.

» Un musicien célèbre, grand compositeur, fut attaqué d'une fièvre qui, ayant toujours augmenté, devint continue avec des redoublements. Le septième jour, il tomba dans un délire violent et presque continu, accompagné de cris, de larmes, de terreurs, et d'une insomnie perpétuelle. Le troisième jour de son délire, un de ces coups d'instinct que l'on dit qui font chercher aux animaux malades les herbes qui leur sont propres, lui fit demander à entendre un petit concert dans sa chambre. Son médecin n'y consentit qu'avec beaucoup de peine; cependant on lui chanta des cantates de Bernier; dès les premiers accords qu'il entendit, son visage prit un air serein, ses yeux furent tranquilles, les convulsions cessèrent absolument; il versa des larmes de plaisir, et eut alors pour la musique une sensibilité qu'il n'avait jamais éprouvée, et qu'il n'éprouva point depuis. Il fut sans fièvre durant tout le concert; et dès qu'on l'eut fini, il retomba dans son premier état. On ne manqua pas de revenir à un remède dont le succès avait été si imprévu et si heureux. La fièvre et le délire étaient toujours suspendus pendant les concerts; et la musique était devenue si nécessaire au malade, que la nuit il faisait chanter et même danser une parente qui le veillait, et à qui son affliction ne permettait guère d'avoir pour son malade la complaisance qu'il en exigeait. Une nuit entre autres, qu'il n'avait auprès de lui que sa garde, qui ne savait qu'un misérable vaude-

ville, il fut obligé de s'en contenter, et en ressentit quelques effets. Enfin, dix jours de musique le guérirent entièrement, sans autre secours qu'une saignée du pied, qui fut la deuxième qu'on lui fit, et qui fut suivie d'une grande évacuation. »

La question du siége de l'ame n'a pu être soulevée que par suite d'une illusion, et l'on a dû répondre en conséquence. L'ame aura donc été d'abord répandue par tout le corps : *Spiritus intus alit; — Mens diffusa per artus.* Un coup d'œil moins superficiel aura ensuite remarqué deux ordres de phénomènes, en reconnaissant que des effets divers doivent avoir des causes diverses. On aura distingué l'ame animale, cause de la vie, ψυχή, dont le siége aura été assigné dans les viscères thorachiques, de l'ame de l'intelligence, νοῦς, qui devait naturellement siéger dans la tête. Un coup d'œil plus profond encore aura distingué trois ordres de phénomènes et trois ames correspondantes : l'ame *concupiscible,* dans la partie inférieure de l'abdomen; l'ame *irascible,* dans la poitrine; et l'ame *raisonnable,* dans l'encéphale. Enfin, l'inspection anatomique aura fait voir que toutes les parties du corps communiquent avec le cerveau, ce qui aura fait comprendre que les ames ou l'ame pouvaient sans inconvénient être placées dans le cerveau. Mais il s'agissait de déterminer la partie même du cerveau qui devait avoir ce privilége. La physiologie aura fourni des raisons également bonnes, sans doute, pour adopter tour-à-tour la *glande pinéale,* le *corps calleux,* le *cervelet,* ou *la moelle alongée.* Le fait est que l'ame, étant

immatérielle, n'a point de rapport avec l'espace : elle n'est donc ni dans le corps ni hors du corps; seulement, son action se manifeste dans le corps, et plus particulièrement dans le cerveau.

Si l'on considère maintenant l'union de l'ame et du corps quant au temps, il se présente trois questions :

1° Quel est l'état de l'ame avant son union avec le corps?

2° Pendant cette union?

3° Après cette union?

Nous avons déjà répondu à la deuxième question : restent donc la première et la troisième.

CHAPITRE VI.

Origine de l'Ame.

La *naissance* est le commencement du rapport de l'ame et du corps qu'on appelle la vie; c'est le commencement de leur commerce. Mais est-ce le commencement de l'ame? D'où vient l'ame? Est-elle éternelle et distincte de Dieu? ou bien est-elle éternelle comme partie de Dieu? et son incarnation n'est-elle qu'une émanation? ou bien, enfin, a-t-elle été créée, et à quelle époque?

L'éternité de l'ame est une hypothèse au moins toute gratuite, et peu admissible à plusieurs égards, quand même Dieu aurait encore sur elle une action. L'ame n'est pas en effet pure substance; c'est de plus une personne. Or, la personnalité de l'ame

ne date, pour nous, que du moment de la réflexion en ce monde.

Dans le système de l'émanation, le même inconvénient se rencontre : ce n'est pas l'ame qui est éternelle, c'est une partie de Dieu. Et comment, d'ailleurs, concevoir Dieu ainsi fractionné? Le système de l'émanation n'est donc qu'un matérialisme déguisé ; le mot ne présente aucun sens concevable en parlant des esprits. Les philosophes ont été dupes ici, comme en beaucoup d'autres endroits, de leur imagination, des mots. Dans ce système, le moment de l'émanation pourrait déjà être regardé comme un acte de la création de l'ame : l'hypothèse de l'émanation rentre donc à certains égards dans celle de la création.

La création de l'ame se conçoit de plusieurs manières, suivant qu'elle précède la conception, qu'elle l'accompagne, ou qu'elle la suit.

Si elle la précède, on peut se demander alors, 1° si les ames ont été créées dès le commencement avec le monde; 2° si, dans cette hypothèse, elles ont toutes été créées distinctes, ou si elles ont été comme incorporées, unies à celle d'Adam, et si elles se transmettent par génération; 3° si elles ont été créées subséquemment, mais chacune avant la conception. La première hypothèse est possible; l'emboîtement des ames, leur agglutination ou superfétation, etc., n'est qu'une figure matérialiste : car chaque ame doit être distincte, comme chaque personne, et ne peut être conçue en commerce physique avec une autre. Il est donc absolument impossible de concevoir comment elles se

transmettraient par génération, à moins que la semence ou les ovaires ne reçussent l'ame avant la génération. La troisième hypothèse est possible, mais peu vraisemblable. Quant à celle de la naissance de l'ame même, de sa création au moment de la conception, c'est l'hypothèse qui nous paraît la plus rationnelle et la plus conforme aux faits. A quoi bon isoler en effet la vie végétative et animale du principe de la vie intellectuelle, si l'on ne veut pas reconnaître trois ames au moins comme Platon? Mais alors il faut admettre l'animation de l'embryon à l'instant même de la conception, puisque à ce moment a lieu un premier acte de vie. Peu importe la difficulté que les théologiens rencontreraient à concilier cette hypothèse avec le dogme du péché originel. Car, d'abord, la difficulté est plus grande encore dans l'hypothèse matérialiste de l'emboîtement des ames; il y a une difficulté métaphysique de plus. Quant à la difficulté morale, elle est la même dans tous les cas; et ce dogme qui, suivant Pascal, sert à expliquer tant de choses, est, par malheur, plus difficile à admettre que ce qu'il doit expliquer : en sorte que c'est expliquer le plus connu par le moins connu. Cependant, quand on réalise l'humanité, qu'on fait de cette idée générale, de cette abstraction, un être, alors cet être fictif se trouve dans Adam et dans tous les hommes, et le péché originel est concevable. Mais ne faut-il pas reconnaître cependant qu'il ne tombe que sur une abstraction? Ce n'est pas le seul cas où le réalisme a servi de base aux croyances chrétiennes : celle de la ré-

demption, par exemple, pourrait bien être du nombre, et nous ne trouvons rien à redire sous ce rapport à la logique de saint Paul.

CHAPITRE VII.

Immortalité de l'Ame.

On ne peut prouver l'immortalité de l'ame en partant de sa nature spirituelle : car, bien qu'elle ne puisse être détruite alors par la dissolution des parties, il reste toujours à savoir si dans ce cas elle pourra penser naturellement sans le secours du corps, en un mot, si elle aura vie et forme. En supposant même que l'ame puisse vivre après la mort, il ne s'ensuit pas qu'elle vive nécessairement, ce qui serait cependant logiquement indispensable pour pouvoir affirmer son immortalité : car, en dehors de l'expérience, il faut la nécessité, et non la simple possibilité, pour pouvoir conclure la réalité. Or, en matière de fait et de réalité, rien n'est nécessaire en soi. On est donc obligé de prendre un détour, et de recourir aux attributs divins. On dit donc que Dieu peut conserver l'ame dans des vues de récompense et de châtiment. Mais alors la vie future ne serait que contingente, et il pourrait venir un temps où l'ame cesserait de vivre ; tandis que si elle est immortelle de sa nature, elle doit vivre toujours et nécessairement : c'est ici la preuve métaphysique de l'immortalité de l'ame. Et d'abord, quant à son essence, on conçoit qu'il est de sa nature d'exister toujours, puisque les corps eux-mêmes ne périssent point, mais se dissolvent simplement.

En ne raisonnant que d'après la raison et la nature, l'immortalité est donc assurée à l'ame comme substance. Non-seulement l'ame est immortelle de sa nature quant à sa substance, mais encore quant à sa vie : en effet, le principe de vie est la spontanéité. Or cette spontanéité tient essentiellement de l'ame, et non du corps : car le corps n'est point vivant par lui-même; il est essentiellement matière, et inerte de sa nature. Au surplus, l'activité de l'ame tiendrait à l'organisation, il n'est pas démontré que cette organisation intime ne tienne pas à son tour au germe primitif de l'homme, et que ce germe soit sujet à dissolution; mais dans ce cas même, le corps primitif ne serait point le principe de vie, il ne serait que la condition de l'action vitale.

Mais si nous faisons intervenir la Divinité, on ne conçoit pas que sa toute-puissance ne puisse pas aller jusqu'à anéantir l'ame si elle doit l'être, ou du moins à la réduire à un état d'inaction qui serait une véritable mort, sinon un anéantissement. Que deviendra donc entre les mains de Dieu l'immortalité que nous promet la nature ?

Cette question ne peut se résoudre qu'en partant des attributs divins. C'est ce qu'on appelle la preuve morale de l'immortalité de l'ame. Sous ce nouveau point de vue, et d'après la manière ordinaire de concevoir la pénalité, on trouve qu'il y a tout lieu de croire que l'ame sera conservée pour que la justice absolue s'accomplisse. Mais l'éternité est-elle nécessaire à l'accomplissement de cette justice? Un temps ne suffirait-il pas pour récompenser et pour punir? La raison semble répondre

par l'affirmative. Mais alors, que deviendrait l'ame? Celle du méchant pourrait-elle encore être conservée pour être punie, quoiqu'elle eût satisfait à la justice divine? et celle du bon pourrait-elle encore être conservée pour être récompensée davantage, quoiqu'elle l'eût été suffisamment? Non : il est contraire à la justice que le châtiment dépasse le démérite; comme il est contradictoire qu'il puisse y avoir rémunération sans mérite. Le bon et le méchant sont alors dans une position à peu près identique. Il n'y a plus ni mérite ni démérite actuels. Seront-ils soumis à une nouvelle épreuve, mais dans une autre espèce de vie? Ou leur sort sera-t-il irrévocablement fixé à jamais? C'est ce que la raison ne peut décider. Mais elle déclare qu'il n'est pas contraire à la justice divine de rendre heureuses des créatures qui n'ont ni mérite ni démérite : en sorte qu'il y a une raison négative tirée de la justice divine en faveur d'une éternelle béatitude.

Si nous considérons la bonté divine, il y aura de plus une raison positive pour cette même immortalité. Si, après l'expiation, les méchants ne pouvaient jouir d'une vie éternellement heureuse, ils pourraient, ou être soumis à une nouvelle épreuve, ou être anéantis. Qu'en sera-t-il en réalité? La raison ne le dit pas.

Cette preuve morale de l'immortalité de l'ame est suffisante sous le point de vue pratique, mais non sous le point de vue logique. D'abord, elle ne prouve rien pour les athées, ni pour ceux qui méconnaissent la loi morale. Et quand même nous ne voyons pas qu'en cette vie le vice soit puni

comme il le mérite, et la vertu récompensée de même, il peut se faire cependant qu'il en soit ainsi. Nous ne pouvons pas apprécier la culpabilité ou la vertu de l'homme à sa juste mesure, non plus que sa souffrance ou son bonheur; et nous ne savons pas davantage quel est le rapport du démérite à la peine, ni celui de la vertu au bonheur. Ajoutons encore que la raison, d'après sa manière de voir actuelle, n'apercevant point la nécessité de l'éternité pour punir ou pour récompenser, la preuve morale de la survivance de l'ame n'établit pas logiquement l'immortalité. Une autre difficulté que présente cette preuve, c'est qu'elle ne s'applique point aux enfants qui n'ont encore ni mérité ni démérité; elle ne vaut guère plus pour une infinité de sauvages en qui la raison ne se développe point, ou se développe peu.

Une troisième preuve est prise de l'expérience : c'est une preuve empirique. Elle consiste à faire voir que, malgré la liaison qui existe entre le corps et l'ame sous le rapport du développement et de l'exercice des facultés du principe pensant, néanmoins cette liaison n'a rien de nécessaire. Ce n'est là qu'une preuve négative : elle établit seulement qu'on ne peut se prévaloir de l'expérience pour soutenir la mortalité de l'ame.

Une quatrième preuve empirico-psychologique et fondée sur des principes cosmologiques, consiste à établir l'immortalité en raisonnant par analogie à tout ce qui se passe dans la nature. Cette analogie est une proportion. Elle est ainsi conçue : Nous ne trouvons dans toute la nature aucune

force, aucune faculté, aucun organe, soit dans les êtres inanimés, soit dans les êtres animés, qui n'ait son utilité, sa fin. Or, cependant, nous voyons dans l'ame humaine des forces, des facultés qui n'atteignent point leur fin dans cette vie. Ces facultés doivent donc, rien n'étant inutile et sans fin dans la nature, avoir leur utilité quelque part ailleurs, puisqu'elles ne l'ont pas ici. Il doit donc y avoir un état où toutes ces facultés puissent se développer dans toute leur étendue, et atteindre leur fin. On établit ensuite la majeure de ce raisonnement en faisant voir qu'en effet tous les animaux se développent librement sur la terre; que leurs organes, leurs facultés, ont leur fin marquée, qu'ils atteignent facilement; que tous ces organes, toutes ces facultés, ont leur utilité réelle, immédiate, visible, etc. On fait voir ensuite que l'homme a des facultés, pour ainsi dire, de luxe; qu'il pourrait vivre sans leur exercice, sans leur développement du moins; qu'il a vécu ainsi long-temps; qu'une partie du genre humain vit encore de la sorte; qu'une foule de connaissances qu'il acquiert dans l'état de civilisation lui sont donc inutiles; que, d'un autre côté, ses capacités sont bien loin d'être satisfaites; que ses facultés ne reçoivent pas tout le développement qu'elles semblent comporter; que plus l'homme se perfectionne ici-bas, plus il sent qu'il n'est qu'ébauché; que la mort vient le saisir au moment même où sa capacité intellectuelle est le plus avide de connaître, sent le plus le vide de ce qu'elle possède, en comparaison de ce qui lui manque; que l'homme n'atteint donc point visi-

blement sa fin ici-bas, puisque ses besoins vont toujours croissant; que de toutes les créatures, il semble donc être la seule qui ne soit point à sa place dans le monde. (Voy. Kant, *Leçons de Métaphysique.*)

On peut faire contre cette preuve l'objection que la procréation de l'homme est arbitraire; et que si c'est une créature qui n'est pas à sa place dans le monde, la faute en est à lui, puisque c'est lui qui propage volontairement, librement ce désordre. Mais il est visible que la propagation de l'espèce humaine est une loi de la nature, qui a pris les plus grandes précautions pour qu'elle ne soit point violée; et puis, si les ames sont antérieures à la formation des corps, leur naissance au moins n'est pas fortuite.

Quel sera, maintenant, l'état de l'ame immédiatement après la mort? Y aura-t-il comme un sommeil plus ou moins long dans la nuit de la tombe? ou bien l'ame quittera-t-elle le corps sur-le-champ? Dans le premier cas, comment sortira-t-elle de son sommeil? Sous quelle forme en sortira-t-elle? Ira-t-elle dans d'autres mondes animer d'autres corps? ou ne quittera-t-elle point le germe de celui qu'elle a déjà animé? Reviendra-t-elle sur la terre animer un nouveau corps, ou présider encore au nouveau développement du sien, après avoir bu au fleuve de l'oubli? Y aura-t-il perfectionnement dans toutes ces métamorphoses? ou le cercle de ces transformations éternelles ne sera-t-il jamais agrandi? Sera-t-il laissé au hasard? ou si une loi y préside, quelle est cette loi? Voyons-nous sur la

terre des hommes assez saints, assez étonnants, pour qu'ils puissent être regardés comme des degrés ascendants d'une progression continuée depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours? N'est-il pas plus vraisemblable d'admettre la migration de l'ame sous une nouvelle forme corporelle dans d'autres mondes? Et si la vie à venir n'est que la continuation de la vie actuelle sous une autre forme, si surtout elle est fondée sur des raisons morales, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait souvenir de cette vie, qu'il y ait personnalité, identité morale et de conscience? L'identité réelle seule permettrait-elle le système de la rémunération et du châtiment? Ne serait-ce pas plutôt un être nouveau qui serait puni ou récompensé sans l'avoir mérité? Cette raison ne fortifie-t-elle pas encore l'opinion que la métamorphose de l'homme ne s'accomplit pas dans le cercle de la vie actuelle? Dans cette hypothèse, pourrait-il y avoir pour l'homme chute de son espèce dans une espèce inférieure? Et l'homme de bien surtout pourrait-il être soumis à de nouvelles épreuves avec péril de tomber au-dessous de lui-même? N'est-il pas plus naturel de penser que le progrès est constant? Si, au contraire, l'ame humaine devient esprit pur, la personnalité se conservera-t-elle également? A quelle époque l'ame sera-t-elle ainsi séparée de la matière organisée? Sera-ce immédiatement après la fin de cette vie, ou après avoir subi des transformations successives de plus en plus parfaites, et dans lesquelles l'ame se trouvera de plus en plus dégagée des liens du corps? Et

une fois affranchie de cette entrave, y aura-t-il encore progrès possible pour elle? et quelle sera la limite de ce progrès? Ou bien cette limite, quelle qu'elle soit, sera-t-elle atteinte dès que l'ame sera débarrassée de la matière? Esprit pur même, l'ame sera-t-elle soumise à de nouvelles épreuves, si dans cet état elle doit s'élever à un perfectionnement nouveau? ou bien les lois de la nature l'y conduiront-elles sans aucun effort de sa part? Une fois l'apogée des transformations humaines atteint, s'il en est un toutefois, y aura-t-il chute possible? Ou bien l'état de l'ame sera-t-il irrévocablement fixé à jamais? Quel sera cet état définitif? Bon ou mauvais sans doute; mais en quoi consistera ce bien et ce mal? Ne serait-ce pas d'une part à vivre avec les mauvais esprits, et d'autre part avec les bons? Ne serait-ce pas là ce qu'il faudrait entendre par les mots ciel et enfer? Car assurément, pour l'esprit pur, il n'y a ni ciel ni enfer dans l'espace. Alors l'esprit pur connaîtra sans doute le monde, non plus comme il nous apparaît, mais tel à peu près qu'il est en lui-même. Les lois de la cognition ne seront plus les mêmes: les esprits auront une manière de se connaître et de connaître les choses, une intuition qui leur sera propre. Maintenant, les yeux du corps ne les aperçoivent point. Ce qu'on appelle l'*autre monde* pourrait donc bien n'être pas un monde objectif nouveau, mais le simple passage de l'intuition sensible à l'intuition intellectuelle pure. L'autre monde ne serait donc que la connaissance immédiate intuitive des esprits qui sont, mais que nous ne connais-

sons point, et une nouvelle manière de voir le monde corporel, la connaissance spirituelle pure : toute autre manière de concevoir l'ame par rapport à l'espace ou au monde réel tendrait à la matérialiser, à la concevoir telle que l'homme, et non comme esprit pur.

On pourrait élever beaucoup d'autres questions encore sur cette partie de la psychologie rationnelle ; mais la raison serait également impuissante à les résoudre. Il s'agit de faits qui ne peuvent point se constater : et alors, ou ces faits sont simplement jugés possibles, parce que la raison n'y voit aucun obstacle, attendu qu'elle ne comprend rien à la question (*possibilitas ab ignorantia*), ce qui ne veut pas dire du tout que ces faits soient possibles en eux-mêmes ; ou bien ces faits sont jugés possibles d'une manière positive, c'est-à-dire par la perception de la convenance des idées, ce qui ne prouve pas davantage la possibilité absolue ; ou bien, enfin, ce sont des vérités nécessaires, des hypothèses imposées par la raison, ce qui n'est encore qu'une nécessité subjective, et ne prouve point la nécessité objective. Quant à l'impossibilité du fait, elle ne peut pas être davantage une affaire de raison : l'incompatibilité absolue des idées est toute l'impossibilité qu'il nous soit permis d'affirmer ; mais ce n'est encore là qu'une impossibilité subjective dont on ne peut rien conclure contre la réalité ou la possibilité en soi. En thèse générale, la raison, appliquée à ce qui est du domaine de l'expérience, se tait, ou bien elle prend ses conceptions pour des réalités, ou du moins

pour leur fidèle représentation, et, après avoir traité ces conceptions, en applique le résultat à l'expérience, et conclut de l'intelligible au réel, des idées aux choses, du subjectif à l'objectif, etc. Marche essentiellement vicieuse, la seule possible cependant si l'on sort des bornes de l'expérience. La maxime d'une saine raison est, au contraire, de ne pas essayer de franchir cet abîme, et, pour ce qui regarde la vie future, de ne s'en mettre en peine que pour accomplir ici-bas la mission qui nous y est donnée par la loi morale, et d'attendre l'avenir avec calme et confiance. Si cet avenir doit dépendre du présent, comme tout porte à le croire, et si nous avons quelque influence sur le présent, comme cela est incontestable, toute notre sollicitude doit se borner à régler nos actions suivant le prescrit de la raison : car ce n'est qu'en agissant ainsi que nous pouvons quelque chose pour nous-mêmes dans l'avenir. Mériter, espérer, c'est ce que nous avons de mieux à faire dans ce monde.

RÉSUMÉ DES POINTS FONDAMENTAUX DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

Nous ne croyons pas avoir affaibli les preuves qu'on donne à l'appui des propositions qui constituent cette partie de la science. Mais il faut convenir que si l'on ne pouvait pas réellement démontrer que l'ame est un sujet spécial, la psychologie rationnelle, sans être ruinée sans doute (puisque les faits seraient toujours les mêmes, et

la destinée future également assurée si elle doit l'être dans une hypothèse quelconque), devrait singulièrement varier ses arguments, surtout en ce qui regarde la nature de l'ame.

Or, voici, d'après Kant (*Crit. de la Raison pure*), le résumé de toute la psychologie rationnelle, et l'appréciation de la valeur de sa thèse fondamentale.

La psychologie rationnelle est ainsi appelée parce qu'elle a pour objet l'ame en tant qu'elle peut être connue par la raison seule, ou sans l'expérience. Cette science est d'un haut intérêt.

La psychologie rationnelle porte sur la *nature,* la *forme,* la *condition,* l'*origine* et la *fin* de l'ame. — Et comme nous ne connaissons rien immédiatement de l'ame des autres êtres qui nous environnent, comme le raisonnement seul pourrait nous en apprendre quelque chose, la psychologie rationnelle comprend aussi la question de l'ame de nos semblables, et de celle des animaux. Nous admettons l'une et l'autre par induction.

La question des esprits purs appartient à la théologie. L'*ame* est proprement l'esprit, en tant qu'il anime un corps.

Ce qui *pense* et qui dit *moi* en nous, *existe.* Cette proposition n'a nul besoin d'être démontrée ; elle est la conséquence de la légitimité de l'application du principe de causalité.

Ce qui pense en nous est :

a) *Substance* (pas mode d'autre chose);

b) *Un* (non multiple dans un même temps);

c) *Simple* (pas unité collective, comme un corps);

d) Identique (pas multiple dans différents temps).

Et comme la pensée est un phénomène qui se produit dans l'ame et par l'ame, celle-ci est de plus *active*. Quand l'activité est réfléchie ou qu'elle n'émane pas simplement de l'ame, mais de l'ame se connaissant et se possédant, en un mot du moi, elle est dite *libre*. Du reste, comme il y a un milieu entre être possédé par quelque autre chose ou par soi-même, savoir de ne l'être pas du tout; l'activité est alors *spontanée*, ou libre encore, mais d'une liberté *négative*, par opposition à la liberté réfléchie, qui est *positive*. Quand l'activité ne peut pas ne pas avoir lieu, on dit qu'elle est *fatale*.

De ce que l'ame est *simple*, on en conclut qu'elle est *immatérielle*, et par suite substantiellement *incorruptible*, par conséquent *éternelle*. Et, d'un autre côté, comme elle *pense* et connaît *avec conscience*, et qu'elle *veut*, elle est aussi une *personne;* cette personne est *immortelle* si la pensée est éternelle comme la substance.

En résumé, l'ame humaine est donc une *substance existante, une, simple, identique;* — *active* (*spontanéité* ou liberté *négative*, liberté *positive*, activité *fatale*); — *immatérielle* et pourtant une *ame* (c'est-à-dire unie à un corps qu'elle anime), *incorruptible, éternelle*, une *personne, immortelle* (si la pensée est éternelle comme la substance).

On sait que Descartes a voulu rendre plus frappante la légitimité de l'application du principe de causalité au cas qui nous occupe, en disant : *Je pense; donc je suis*. Ce n'est pas là, en effet, un raisonnement proprement dit, puisque le *je* contient

déjà l'existence. Ce n'est donc, au fond, que l'application de la conception de réalité par celle de causalité, en partant de la phénoménalité. Mais la phénoménalité du moi n'est perçue que par réflexion; et le *moi* proprement dit n'est ni cette phénoménalité, ni la réalité à laquelle il se rapporte, lui et la phénoménalité; il semble donc consister essentiellement dans l'acte de lá réflexion par lequel la force pensante se conçoit sujet et modes.

On cherche ensuite à prouver la substantialité, l'unité, la simplicité et l'identité du moi, comme il suit :

1° Ce qui ne peut être conçu que comme sujet, jamais comme mode, existe aussi comme sujet, et par conséquent est substance. — Or, un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être pensé que comme sujet. Donc il n'existe aussi que comme tel, c'est-à-dire comme substance.

2° Une chose dont la forme est toujours une, quoique cette forme varie avec le temps et les circonstances, est une elle-même. Or, le moi n'a jamais qu'une forme unique (l'unité de conscience) : donc il est *un*.

3° Une chose dont l'action ne peut jamais être regardée comme l'effet de plusieurs choses agissant concurremment, est simple. — Or, le moi est une chose de cette espèce. — Donc le moi est simple.

4° Ce qui ne peut être conçu que comme numériquement identique, n'existe non plus que comme une seule et même chose. — Or, je me conçois moi-même comme un seul et même être dans les dif-

férents temps de mon existence.—Donc je suis numériquement le même ; donc je suis *identique*.

Quelle que soit la force réelle ou apparente de ces raisonnements, nous croyons devoir reproduire très-succinctement l'argumentation contraire de Kant : le lecteur décidera si la nouvelle métaphysique a tort ou raison contre l'ancienne. Quant à nous, nous nous abstiendrons ici de tout jugement de cette nature, attendu qu'il ne peut être que la conséquence d'une ontologie bien faite, et que nous ne pouvons par conséquent, sans tout confondre, motiver ici d'une manière suffisante le jugement en question. Nous sommes donc obligé de renvoyer encore à l'*Ontologie*. En attendant, voici les réflexions de Kant :

Ce sujet est-il réellement une substance indépendante, une substance proprement dite? ou bien ne pourrait-il pas être l'attribut, l'inhérence de quelque autre chose à notre insu?—J'ajoute qu'il semble bien n'être ni substance, ni inhérence : mais une pure idée de nous-mêmes en tant que nous pensons; c'est, suivant toute apparence, la conscience de la pensée, la perception fondamentale et formelle qui l'accompagne. Mais si le sujet moi n'est pas substance, il suppose cependant une substance qui revête la pensée comme mode. Et c'est cette substance profondément inconnue qui constitue la réalité de l'ame, et qu'on appelle aussi *moi* par extension.

Le moi n'étant pas la substance pensante, il a beau être *un, simple, identique :* il ne s'ensuit nullement que la substance absolue ou relative

qui pense soit elle-même *une, simple* et *identique;* mais il ne s'ensuit pas non plus, il est vrai, qu'elle soit *multiple, composée, diverse.* Il ne s'agit donc pas seulement de démontrer que les opérations de la pensée ne sont possibles que par l'unité, la simplicité du moi, mais que ce moi un, simple, identique, est incompatible avec une substance multiple, composée et diverse. Le moi est la forme de la pensée (la conscience avec son unité), de la même manière que la pensée est la forme de ce qui pense. Or, nous le répétons, on ne peut conclure de l'unité de la forme à l'unité de la substance.

D'ailleurs, l'unité, la simplicité et l'identité ne conviennent proprement, quoique d'une manière indirecte, qu'à la phénoménalité, et nullement aux choses qui sont en dehors du temps et de l'espace. Or, la substance du principe pensant est conçue comme une chose en soi, si c'est une substance: donc on ne peut lui attribuer *l'unité,* etc., sans commettre un non-sens. Cependant nous reconnaissons qu'on peut encore bien moins, s'il est possible, lui attribuer la multiplicité, etc., attributs qui conviennent essentiellement à la phénoménalité.

Une autre raison encore qui ne permet pas de conclure de la forme à la substance, c'est, comme l'observe Kant (*ibid.,* p. 450 de la trad.), que nous tournons toujours dans un cercle perpétuel, quand nous voulons porter quelque jugement sur le moi, puisque nous ne pouvons le concevoir que sous sa forme. Nous ne pouvons donc rien affirmer de sa

substance considérée en soi, puisque nous ne la connaissons en aucune manière. Le moi et les catégories portent donc immédiatement sur les modes de la conscience, qui sont eux-mêmes des modes de la substance pensante, ou d'un mode antérieur de cette substance, mais non point des catégories. (*Ib.*, p. 452 et 453.)

Que le moi soit *sujet, un, simple, identique*, la chose est donc certaine : ce sont même là des jugements analytiques, puisque le moi n'est pas concevable autrement. Mais qu'il soit une *substance*, et que cette substance soit *une, simple, identique*, ce sont là des jugements synthétiques que rien n'autorise à porter. — Il en est de même de la distinction que je fais de *moi*, et des choses extérieures à moi ; le jugement est analytique, mais je ne sais point du tout par-là si je puis penser, exister sans le non-moi (*ib.*, p. 455). Les matérialistes sont donc réfutés par le point de vue analytique (*ib.*, p. 464 et suiv.) du moi, et les spiritualistes par le point de vue synthétique. (*Ib.*, pag. 449-464.)

La psychologie rationnelle est donc nulle comme doctrine dogmatique; elle ne peut exister que comme doctrine critique. Elle tirait son origine, comme dogmatique, de la confusion de la forme de la pensée, du moi, avec la substance pensante. (*Ib.*, p. 466 et suiv.)

APPENDICE.

Fragments relatifs à la Psychologie, dont quelques-uns sont traduits librement de l'Anthropologie de Kant [1].

I.

Toutes nos connaissances peuvent se distinguer en deux grandes classes, suivant qu'elles se rapportent à nous ou à ce qui n'est pas nous ; à ce que nous appelons *moi*, ou à ce que nous appelons *non-moi*.

Le moi est comme le centre de toutes nos affections, de toutes nos pensées et de toutes nos actions. La connaissance que nous avons de tout cela s'appelle conscience. Le moi, considéré dans son sujet substantiel, s'appelle aussi plus particulièrement ame, quelle qu'en soit du reste la nature, c'est-à-dire qu'il soit matériel ou immatériel. Tout ce qui se distingue du moi, s'y rapportât-il

[1] Ces fragments s'écartant un peu, par le fond et par la forme, des matières correspondantes de l'ouvrage, mais y ayant néanmoins quelque trait, nous avons pensé qu'ils seraient convenablement placés à la fin du dernier volume, sous le titre d'Appendice.

du reste, est extérieur et fait partie du non-moi. — Le moi et le non-moi sont deux termes corrélatifs d'un système d'idées; ils sont donc donnés en même temps à la conscience.

Il existe un commerce intime, une action et une réaction constantes entre le moi et ce qu'il appellè son corps, à supposer que le moi soit distinct du corps.

II.

Je reconnais d'autres êtres qui me ressemblent par les formes corporelles, et dans lesquels j'aperçois des mouvements, des états semblables à ceux que j'observe dans mon propre corps, et dont je rapporte la cause à mon ame, ce qui me fait dire que ces êtres sont de mon espèce, et je les appelle *hommes*.

Il est d'autres êtres qui ont aussi quelque ressemblance corporelle avec moi, et dans le corps desquels se manifestent encore des phénomènes analogues à ceux que j'attribue à mon ame; je suis donc obligé de leur en supposer une; ces êtres sont les *animaux* : mais il nous est impossible de ne pas donner une grande supériorité à l'ame de l'homme sur celle de l'animal.

Questions. En quoi consiste principalement cette supériorité? La différence entre l'homme et la brute n'est-elle qu'en degré, ou tient-elle à la nature même de l'ame? — Supériorité apparente de quelques animaux sur l'homme dans certaines choses. — Où finit l'animalité? — Où commence l'humanité? — Y a-t-il des êtres animés supérieurs

à l'homme et intermédiaires entre Dieu et lui ? — En quoi l'homme diffère-t-il des esprits purs, et y a-t-il de tels esprits? — La loi de continuité est-elle applicable ici, et faut-il croire que des esprits semblables existent à des degrés sans nombre? La plupart de ces questions sont insolubles.

La *Pneumatologie* (science des esprits, surtout des esprits purs), se trouve donc presque entièrement réduite à la *Psychologie*.

III.

La conscience est la connaissance de nous-mêmes et de nos pensées dans leur rapport avec nous : c'est la connaissance du moi et de *ses* modes comme tels. La conscience est donc moins un sentiment qu'une connaissance ; c'est la synthèse de l'existence et de la science dans le moi.

Le moi lui-même est immuable, et se sent tel.

C'est à l'invariabilité du moi qu'est due la possibilité de l'expérience. Si le moi n'était pas immuable, et qu'il changeât avec la pensée, il n'y aurait pas deux instants continus dans l'existence : il n'y aurait que mutabilité partout ; le moi ne se poserait donc point vis-à-vis des phénomènes, l'immuable n'étant connu que par le muable, et réciproquement : ôtez l'un, et vous faites disparaître l'autre. La conscience, en tant qu'elle ne porte que sur le moi, est dite *pure;* en tant qu'elle porte sur les modes du moi, elle est dite *empirique*. Nous verrons plus tard si réellement nous avons conscience du moi pur.

Dans toute connaissance qui a un objet immédiat, il y a trois choses que nous ne confondons point : 1° l'objet connu ; 2° la connaissance même de l'objet ; 3° le sujet connaissant. Ainsi, par exemple, quand je vois le Panthéon, je distingue nettement l'objet que je vois de l'idée que j'en ai, et cette idée de moi-même ; ces trois choses ont aussi une destinée différente. La faculté qu'a l'homme de se distinguer de sa connaissance en se repliant sur lui-même, et de se constituer ainsi vis-à-vis de ses modes et du reste des choses étrangères au moi, s'appelle proprement *réflexion*, et le caractère qu'elle en reçoit constitue sa *personnalité*. L'unité de la conscience constitue l'*unité de la personne*, distinction de l'unité de la personne et de l'unité du moi réel.

C'est la personnalité qui nous met en possession de nous-mêmes, qui nous rend sacrés et inviolables ; c'est le défaut de conscience, et surtout de la conscience réfléchie et morale dans les animaux, qui les fait assimiler aux choses, et qui permet à l'homme d'en disposer pour sa fin. L'homme est déjà une personne lors même qu'il ne peut pas encore dire *moi*. Le moi se sent long-temps avant de se nommer, comme le prouvent les actes et les premières paroles mêmes de l'enfant : car l'enfant parle de lui à la troisième personne long-temps avant de dire moi. Dès qu'il commence à dire moi, une révélation semble le frapper tout-à-coup, et depuis ce temps, il ne retombe plus dans sa première manière de parler : auparavant il se *sentait*, maintenant il *se* pense.

IV.

De la conscience du moi naît l'*égoïsme* dans le sens le plus général du mot : car du jour où l'homme commence à dire *moi*, il met tous ses soins à diriger son cher lui-même suivant les besoins qu'il éprouve, et l'égoïsme s'avance indéfiniment jusqu'à ce que la raison lui mette un frein. Quand il ne se montre pas, c'est qu'il sent l'égoïsme d'autrui qui lui est opposé; et alors il se cache sous une apparente abnégation pour se donner d'autant plus sûrement, dans l'esprit des autres, une plus grande valeur. L'égoïsme peut prétendre à trois choses : à la connaissance, au goût et à l'intérêt pratique; c'est-à-dire qu'il peut être *logique*, *esthétique* ou *moral*.

L'égoïste logique croit inutile de soumettre son jugement à la façon de penser d'autrui, comme s'il n'avait nul besoin de cette pierre de touche (*criterium veritatis externum*).

Mais il est si sûr, au contraire, que nous ne savons pas nous passer de ce moyen pour nous assurer de la vérité de notre jugement, que c'est peut-être là une des raisons principales pour lesquelles les hommes éclairés demandent si instamment la liberté de *penser* et d'*écrire*. En effet, si cette liberté est refusée, nous nous trouvons par le fait privés d'un grand moyen d'examiner la justesse de nos jugements, et nous sommes ainsi plus exposés à l'erreur. Un écrivain est suspect d'erreur si son opinion, supposée d'ailleurs importante, ne trouve aucun écho dans le public auquel il l'a livrée. C'est

par conséquent un *coup hasardeux* d'émettre publiquement une assertion qui contredise une idée reçue, même sous le rapport scientifique seulement : cette espèce d'égoïsme s'appelle *paradoxe.* Il n'y a de témérité à risquer une opinion incertaine, si d'ailleurs elle est vraie, que lorsqu'on ignore si elle pourra trouver le moindre crédit. Le goût du paradoxe est l'*obstination logique* à vouloir paraître un homme extraordinaire, quoiqu'on ne soit souvent par-là que ridicule. Mais cependant, comme chacun doit avoir et dire son opinion propre (*si omnes patres sic, at ego non sic,* Abailard), le reproche de paradoxe, quand il ne porte pas sur la vanité, ne doit pas être pris dans une acception défavorable. — Au paradoxe est opposé le *quotidien,* l'*habituel,* qui a toujours pour lui l'opinion générale. Mais le servilisme en fait de pensée ne présente pas plus de certitude, et peut-être moins encore, que l'originalité ou l'indépendance dans la façon de penser, parce qu'il est inactif et mort; tandis que l'esprit paradoxal est naturellement porté à l'observation et à la recherche : ce qui conduit souvent à la découverte.

L'égoïste esthétique est celui qui, satisfait de son propre goût, est toujours porté à trouver détestable le goût et surtout les productions artielles des autres. Il s'interdit à lui-même un grand moyen de perfectionnement, en méprisant ainsi le jugement d'autrui, en se retranchant dans le sien propre, en s'applaudissant toujours, et en ne cherchant qu'en lui le *criterium* du beau dans les arts.

Enfin, l'égoïste moral est celui qui se fait fin

universelle, qui rapporte tout à lui, qui ne voit d'utilité que dans ce qui lui est profitable; ne plaçant, comme l'eudémoniste, le principe suprême de la détermination de sa volonté que dans ce qui lui est utile, que dans sa félicité propre, et non dans l'idée de devoir. Et comme tout autre homme se fait aussi une idée différente de ce qui conduit au bonheur, il s'ensuit que l'égoïste ne peut avoir d'unité typique ou de *criterium* qui puisse valoir comme principe général pour la notion du devoir. — Tout eudémoniste est donc un égoïste *pratique*. A l'égoïsme pratique peut être opposé le *pluralisme* seul, c'est-à-dire cette façon de penser qui consiste non à centraliser le monde en soi-même, mais à se considérer et à se comporter comme simple citoyen du monde.

Il est encore une autre sorte d'égoïsme, mais dont nous avons d'autant moins à dire ici, que c'est un système tout entier de philòsophie, qu'il serait trop long d'examiner : c'est l'égoïsme spéculatif, qui concentre tout l'être dans le *moi;* c'est l'égoïsme de *Fichte*.

Le langage des grands en parlant au peuple est ordinairement pluralistique dans nos mœurs (Nous N...., par la grace de Dieu, etc.) On se demande si le sens de ce pluralisme n'indiquerait pas plutôt l'égoïsme, l'autorité absolue, et n'équivaudrait pas à la formule du roi d'Espagne, *Io el rey?* Il semble cependant que cette première formule de l'autorité suprême devait avoir originairement quelque chose de populaire, de condescendant (Nous, le roi, son conseil, l'état, etc).—

D'où vient donc que le *tu* des langues anciennes classiques a été rendu chez différents peuples, particulièrement chez les peuples germains, par le *vous?* Les Allemands ont ajouté à cette forme des expressions qui indiquent encore une plus grande considération pour la personne à qui l'on parle, savoir : le *lui* ou l'*elle*, l'*eux* ou l'*elles* (comme s'il n'y avait pas entretien, mais récit à l'occasion d'un ou de plusieurs absents). Enfin, l'usage a voulu, pour mettre le comble à l'absurdité, et pour s'abaisser par une feinte modestie aux yeux de celui à qui l'on parle, en l'élevant au-dessus de soi, qu'au nom de la personne on substituât l'abstraction de sa qualité, de son rang (*monseigneur, votre grandeur, votre excellence, votre révérence, votre éminence*, etc.).—Tout cela fut apparemment l'œuvre de la féodalité, qui mit tous ses soins à construire l'échelle de la hiérarchie sociale sur les degrés de la considération qu'elle pensait être due, suivant la dignité du rang, depuis la royauté jusqu'au degré où une dignité quelconque était censée impossible, c'est-à-dire depuis le roi jusqu'à l'homme pur et simple, jusqu'au serf, qui devait être interpellé de ses maîtres par le *tu,* ou jusqu'à l'enfant, qui ne peut encore avoir de volonté propre.

Explication psychologique de ce fait, ou série des idées qui ont dû conduire à ces résultats: idée du nombre, de la puissance, du respect, — de la distance et de la distinction.

V.

Nous avons conscience de tout ce qui se passe en nous ; mais la réflexion est nécessaire pour s'en apercevoir, et pour retenir un instant sous l'œil de la conscience les phénomènes qui autrement ne laisseraient presque aucune trace de leur passage.

Il est contradictoire de dire que nous ayons des idées dont nous n'avons pas conscience. Kant, qui semble penser le contraire, dit que nous avons conscience *médiate* de certaines idées, comme, par exemple, des traits de la figure d'un homme que nous voyons de loin. « Nous ne pouvons pas, dit-il, nier que nous ayons l'idée de toutes les parties qui composent la figure de cet homme, quand même nous ne les voyons pas encore distinctement : nous nous les représentons donc *obscurément*. » Il nous semble qu'il y a ici confusion entre la conscience et l'induction. N'est-ce pas confondre encore les perceptions obscures avec les idées claires du raisonnement? car, si la distance qui me sépare d'un homme m'empêche de voir distinctement les traits de sa figure, je n'en sais pas moins très-certainement, très- clairement, qu'il a un nez, une bouche, etc.—Le même philosophe donne encore pour exemple d'idées obscures et dont nous n'avons pas conscience directe, les idées des notes d'un morceau de fantaisie joué avec distraction par un musicien. « La preuve, dit-il, qu'il n'y a pas là conscience, c'est que les notes se sont succédé avec une étonnante rapidité; c'est que le

musicien était occupé ailleurs, causait avec les personnes qui l'environnaient; c'est qu'enfin il ne peut reproduire, malgré tous ses efforts, le morceau qu'il vient d'exécuter. » — Cela ne prouve, à notre avis, que la prodigieuse rapidité des idées habituelles, et plus encore l'habitude machinale des organes, ainsi que la nécessité de donner quelque attention aux idées pour les fixer dans la mémoire. Mais il ne s'ensuit nullement que le musicien n'ait point conscience des idées des notes au moment où il exécute : le souvenir peut être vague, il est vrai; mais l'idée elle-même a pu cependant être distincte et très-claire. Qu'il y ait en nous une foule d'idées obscures dont le contour, pour ainsi dire, n'est pas nettement déterminé, auxquelles nous ne réfléchissons pas, je le veux bien; mais pour des idées qu'on a sans en avoir conscience, je ne saurais en convenir.

Du reste, il faut reconnaître, avec l'auteur dont nous parlons, que nos idées obscures sont les matières favorites de l'imagination, qu'il n'y en a pas avec lesquelles nous ne puissions jouer et nous jouer nous-mêmes plus à notre aise : ce sont ces sortes d'idées qui sont la source de toutes les illusions, et ces illusions sont telles quelquefois que la raison a toutes les peines du monde à les dissiper. Ainsi, c'est souvent une affaire très - grave pour un mortel, que d'être inhumé dans un jardin ou sous un arbre touffu, dans un champ humide ou dans un lieu sec, quoiqu'une fois mort on ne doit plus espérer d'aspect agréable, ni redouter l'humidité crainte de s'enrhumer.

Souvent on affecte d'être obscur pour se donner un air de profondeur. Ce fait intellectuel tient sans doute à la même loi que l'illusion d'optique qui nous fait juger les objets beaucoup plus grands qu'ils ne le sont en réalité, lorsque nous les voyons à l'aube ou au déclin du jour, ou par un temps de brouillard. Aussi l'optique est-elle un grand moyen des mystiques pour séduire et en imposer. Nous aimons donc l'obscur et l'indéterminé; l'imagination ne se plaît pas dans le fini, et la raison elle-même en est peut-être moins amie qu'on ne pense : car les livres qui nous plaisent le plus ne sont pas toujours ceux qui sont le plus clairs et qui disent tout, se chargeant ainsi de penser pour le lecteur.

La clarté est en raison directe de l'intensité de la conscience.

On distingue trois sortes de grandeurs : l'*extensible*, qui se conçoit dans l'espace; la *protensive,* qui se conçoit dans le temps; et l'*intensive ou de degré,* qui se conçoit dans la force, dans tout ce qui peut croître et décroître, comme par exemple dans la chaleur, dans l'amitié, dans la douleur, etc... La conscience est susceptible de cette dernière sorte de grandeur.

C'est l'attention et la réflexion qui font passer les perceptions et les faits de conscience de l'état d'obscurité à l'état de clarté. L'intensité de la conscience est surtout remarquable dans la transition d'un état à un autre état opposé, par exemple du sommeil à la veille, de la veille au sommeil, de l'évanouissement au retour à soi-même, et réci-

proquement. Mais elle est surtout sensible quand on compare entre eux des états extrêmes.

Nous agissons souvent aussi d'après des idées obscures, par exemple lorsque nous donnons la droite à une personne que nous honorons. Cette habitude peut provenir de ce que la main droite est la plus active, et de ce que nous interdisons, par le fait, le mouvement de cette main, suspendant en quelque sorte notre activité en signe de respect.

La crainte de la mort vient de deux idées obscures : de celle de la souffrance nécessaire pour mourir, et surtout de celle de l'état de l'ame après la mort.

C'est à une demi-obscurité que les équivoques, les bons mots, les allusions piquantes, les traits d'esprit de toute sorte, doivent leur principal mérite.

Le sentiment de la pudeur, et une foule d'autres de la même famille, sont dus à ces idées obscures. Il en est de même de tout ce que l'on appelle pressentiment, instinct des différents âges, et de tous les mouvements qui ont leur source, ou du moins leur cause occasionelle dans le corps.

Il ne faut pas confondre le *confus* avec *l'obscur* : le confus n'est tel que parce qu'il est *composé* et que cette composition n'est pas encore démêlée par l'analyse. Le simple peut être obscur, mais jamais confus.

Si Condillac a soutenu, d'après Locke, que nous n'avons pas d'idées obscures, quoique en plus d'un endroit il se soit contredit sur ce point, c'est: 1° qu'il

n'a considéré que des idées de l'ordre sensible, et qu'il a confondu l'obscur avec le composé, n'admettant que des idées complètes ou incomplètes, et soutenant qu'elles étaient toujours claires pour la partie qui était présente à l'esprit; 2° c'est qu'il n'a souvent envisagé ces idées que sous le point de vue subjectif, et non par rapport à leur objet. — C'est surtout dans les idées factices de l'ordre moral qu'on trouve l'obscurité. Néanmoins elle ne peut pas être complète, sans quoi l'idée serait nulle. Il y a donc une certaine lumière pâle et diffuse; mais cette lumière passe justement pour obscurité par opposition à celle qui serait nécessaire pour que ces idées fussent clairement saisies. Combien de faits de conscience qui sont obscurs dans leur état de spontanéité! C'est à les rendre clairs que doit s'appliquer l'activité intellectuelle réfléchie.

VI.

Tous les modes du moi se réduisent à deux classes, suivant qu'il est passif ou actif; et comme il ne peut être passif sans que quelque chose soit actif par rapport à lui, l'ensemble de tous les phénomènes psychologiques est dû à l'activité; tant à celle de la nature sur nous et en nous, qu'à la nôtre propre. L'activité domine donc tous les faits psychologiques comme tous les faits possibles.

L'action de la nature sur nous n'est connue de nous qu'en vertu d'une action que nous appelons *passivité*. Les différentes manières dont la *passivité* est mise en jeu se nomment *capacités*. Nous n'a-

vons que deux ordres de capacités, capacité de connaître, et capacité de jouir et de souffrir.

La puissance que nous avons de réagir sur la nature est proprement l'activité psychique. Les différentes manières dont l'activité s'exerce s'appellent proprement *facultés.* Le nombre de nos facultés est déterminé par celui de nos capacités. Ainsi, en résumé, *activité universelle,* action, passivité, capacité (intelligence et sensibilité). —Réaction,—activité,—facultés (entendement, passion).

L'action primitive n'est ni ne peut être de nous : la réaction seule nous appartient.

On oppose plus ordinairement le mot *sensibilité* au mot *activité.*— Ce qu'on entend alors par les mots *sensibilité, passivité, passion,* et par ceux-ci : *activité* (pas correspondant alors au mot passivité), *action.*

L'action et la réaction sont les deux caractères nécessaires de tout fait psychologique.

La réaction seule étant de nous, nous est plus intime pour ainsi dire que l'action de la nature que nous appelons sentir en nous, mais qui n'est pas de nous.

L'intelligence domine la sensibilité sans la précéder, et l'activité en la précédant.

La connaissance la plus passive en apparence est active, puisqu'il ne suffit pas d'avoir les yeux ouverts pour voir. Connaître, c'est réagir : il n'y a de véritablement passif que l'état insaisissable de l'instant qui sépare l'action de la réaction.

Le moi serait-il une force constamment agis-

sante, mais d'une manière vague et tâtonneuse jusqu'à ce qu'il rencontrât un objet sur lequel il pût agir déterminément? —Il en serait ainsi, qu'il faudrait encore admettre en lui capacité d'être provoqué, irrité, distrait : — donc il y a passivité dans le moi, surtout dans la douleur.

L'activité n'est point opposée à la sensibilité, mais à l'inertie, à la passivité pure. Le moi, agissant avec conscience, sent qu'il agit : donc la passivité accompagne l'activité. D'autre part, la passivité pure sans réaction n'est qu'un instant à peine concevable : donc l'activité accompagne aussi la passivité.

L'activité et la passivité sont moins des modes fondamentaux du moi et actuels que des manières de les concevoir. La passivité et l'activité sont des caractères essentiellement génériques et indéterminés des aptitudes pures. Tous les modes sont, au contraire, spéciaux et déterminés; la passivité et l'activité ne sont que des prédicaments ou les idées nécessaires sous lesquelles viennent se placer naturellement, forcément même, tous les états de l'ame, suivant qu'elle est conçue comme modifiée par une cause étrangère, ou comme cause elle-même.

La permanence de l'état passif involontaire, par exemple de la douleur, n'est qu'une action et une réaction continuelle.

VII.

Toute phénoménalité est due à l'activité. L'activité du moi s'harmonise avec celle de la nature:

elle est un rouage de l'action universelle; mais l'initiative ne lui appartient point, elle ne peut même lui appartenir; son premier mode n'est donc point l'action, mais la passion. La passion est suivie de l'action. Cette action première dans le moi n'est qu'une action seconde par rapport à l'activité universelle; et, comme elle ne porte que sur ce qui a d'abord affecté le moi, elle n'est qu'une réaction. Il est impossible de dire pourquoi le moi est affectible, et pourquoi il est réactif : telle est sa nature.

La réaction psychique est toute interne : il ne s'agit donc pas ici des actes extérieurs qui ne sont que l'expression et la conséquence de l'activité interne ou psychique. Quand donc on parle de réaction volontaire, on n'entend parler que de ce qui se passe dans le moi, et non de ce qui se passe dans le corps. Le moi peut vouloir, et ne pouvoir exécuter sa volonté par le moyen du corps. La puissance ou l'impuissance dans l'exécution ne touche donc en rien la puissance ou l'impuissance dans la résolution ou le vouloir.

Nous ne connaissons la puissance que par la résistance. Mais nous ne connaissons que la résistance ou la contrainte extérieure. C'est donc par analogie que nous nous posons la question de la liberté dans le vouloir : car le vouloir est essentiellement libre, quoiqu'il ne le soit pas toujours au même degré. Il y a plus : c'est que la liberté physique ne se sent même pas, ni à plus forte raison la liberté psychique. Nous rencontrons un obstacle à l'exercice de notre volonté, nous som-

mes même contraints de faire ce que nous ne voudrions pas faire : alors nous appelons cette force étrangère à la nôtre, à notre volonté, *contrainte ;* nous sentons donc la contrainte. Quand, au contraire, notre volonté n'éprouve aucune résistance dans l'action, nous n'avons point le sentiment d'une force étrangère; nous n'avons par conséquent pas non plus le sentiment d'un effort à faire pour vaincre cette résistance, qui, par hypothèse, n'existe pas : donc il n'y a ni le sentiment d'une force étrangère, ni le sentiment d'une force qui nous soit propre. Donc ce que nous appelons liberté n'est que l'absence du sentiment de la contrainte ; et comme la volonté ne peut point être forcée, il s'ensuit que ce n'est que par analogie que nous avons appelé le moi libre : car il n'y a que le corps qui puisse être contraint. Nous ne pouvons donc sentir l'absence de la contrainte ou la liberté ; seulement nous la concevons et nous l'affirmons. Quand donc nous nous disons libres, c'est comme si nous disions que nous avons le pouvoir de vouloir, ou, en d'autres termes, que nous ne sentons point que notre volonté soit contrainte. Toutefois, ce n'est là qu'une preuve négative de la liberté. S'ensuit-il de ce que nous ne sentons pas de contrainte, qu'il n'y en ait aucune ? et ne peut-on pas toujours supposer que notre volonté est d'accord avec une force étrangère qui la régit pour ainsi dire à son insu ; que cet accord est déjà l'effet de cette force supérieure? Qui peut douter, par exemple, que Dieu ne puisse mouvoir à son gré nos volontés, et cela sans que nous nous en

apercevions? La conscience ne serait-elle pas muette sur un pareil fait? et la liberté serait-elle autre chose alors qu'une illusion? — Nous avons examiné la valeur de cette objection. Quoique la volonté ne soit point sensiblement forcée dans ses déterminations, on sent néanmoins qu'elle est sollicitée, tantôt par la sensibilité, tantôt par la raison, quelquefois même par les deux ensemble.

La liberté, comme on le voit, n'est point toute l'activité; elle n'en est qu'un mode. Elle est soumise à des lois générales; elle a une sphère qu'elle ne peut dépasser; les modes de son développement sont aussi fatals; tout n'est donc pas libre dans la liberté même : partout il faut faire la part de la fatalité ou de la nature.

La spontanéité est comme le milieu et la transition entre la fatalité et la liberté.

La liberté n'est pas la même quant au degré pour tous les hommes, dans les mêmes circonstances extérieures; elle varie suivant l'organisation interne, suivant l'organisation externe, suivant l'état de santé et de maladie, et suivant les habitudes et les tempéraments.

La liberté est le mode d'activité qui appartient le plus proprement à l'homme, quoique ce ne soit peut-être pas celui où il manifeste le plus haut degré d'énergie. Quoique la spontanéité s'élève en nous, parte de nous, soit pour ainsi dire plus intime à notre nature, puisqu'elle est antérieure à toute réflexion, puisqu'elle est notre manière d'être toute naturelle; elle nous est cependant moins propre en ce sens, que dans la spontanéité

nous sommes moins maîtres de nous-mêmes, nous nous possédons moins. Quant à la fatalité, pour ce qui est de la réaction du moi, elle se manifeste en nous; mais elle n'est pas de nous, quoiqu'elle soit de notre nature. Nous ne pouvons pas résister à la fatalité, quand même nous le voulons; tandis que nous pouvons résister à la spontanéité du moment où nous pensons à le faire; à plus forte raison sommes-nous maîtres de nous-mêmes et de nos mouvements dans la liberté.

VIII.

Les connaissances empiriques peuvent être considérées ou telles qu'elles sont primitivement, ou telles que l'*entendement* les fait.

Les connaissances rationnelles pures ne souffrent ni composition, ni décomposition, ni généralisation, ni même rappel à proprement parler : elles ne sont susceptibles que d'application aux objets de l'expérience.

Il n'y a pas à proprement parler de connaissances empiriques possibles sans l'intervention de l'entendement.

IX.

On peut classer les sentiments suivant qu'ils ont leur cause immédiate ou dans un fait de conscience, ou dans une idée, c'est-à-dire suivant que leur cause est subjective ou objective.

Causes subjectives immédiates.

1° La joie et la tristesse, — leurs variétés.

2° L'amour et la haine, — variétés.

3° Le désir et l'aversion, — variétés.

4° La crainte et l'espérance, — variétés.

5° Toutes les émotions, — espèces (joie et tristesse à un très-haut degré, colère, transport d'amour, admiration, enthousiasme, etc.).

6° L'ennui et son contraire, — temps long, temps court.

7° Mélancolie.

8° Faiblesse.

9° Le courage, la bravoure, la valeur, l'intrépidité, l'audace.

10° L'opinion que les autres ont de nous, quand nous la connaissons; et celle que nous avons d'eux, — sentiments sociaux (amitié, émulation, jalousie, envie, honneur [respect humain, estime, mépris], honte, pudeur, impudence, timidité, participation aux plaisirs et à la peine d'autrui, ou sympathie, vénération, respect, bienveillance, reconnaissance, amour-propre, présomption, froideur, aigreur, haine, méchanceté, ambition, orgueil, — vanité, modestie, humilité, bassesse, servilité).

Causes objectives immédiates.

1° L'utile et le nuisible.

2° Le convenable et le disconvenable.

3° Le beau et le laid.

4° Le sublime et le bas.

5° Le juste et l'injuste.

6° Le vrai et le faux, etc.

La première classe de sentiments a son origine et son siége dans la sensibilité même. La seconde classe a son origine dans un jugement, et par conséquent dans une idée de rapport, et son siége dans la sensibilité.

Les sentiments sont, comme les sensations, agréables ou désagréables, et d'une intensité plus ou moins grande, suivant les circonstances.

Il ne faut pas confondre dans les sentiments de la seconde espèce le sentiment avec l'idée, l'effet avec la cause.

CARACTÈRES DE L'IDÉE.	CARACTÈRES DU SENTIMENT.
Intelligible.	Affectif.
Universelle ou impersonnelle.	Personnel.
Objet idéel.	Sans objet.
Antécédent du sentiment.	Conséquent de l'idée.

Mais il faut observer que plusieurs de ces idées et de ces sentiments peuvent avoir lieu à l'occasion d'un même objet, ce qui n'est pas une raison pour les confondre.

J'appelle *émotions* tout ce qui remue fortement et subitement, comme la terreur, la colère, etc., et qui est suivi en général d'une prompte et forte réaction. Les émotions, comme on le voit, comprennent deux moments : l'un d'action, et l'autre de réaction. Il en est où l'action semble être l'élément principal, par exemple dans la stupeur. Il en est d'autres où la réaction l'emporte sensiblement, par exemple dans la colère. — Les émo-

tions ne sont visiblement que de très-forts sentiments.

Le mot *sentiment* a deux sens : l'un plus général, qui comprend aussi les sensations; l'autre plus restreint, qui ne comprend que les sentiments et non les sensations, ce dernier sens est le seul dont il s'agisse ici. Mais en considérant la sphère la plus grande des sentiments, on peut dire qu'en général il y a sentiment toutes les fois que nous nous développons librement (sentiment négatif), ou que nous éprouvons quelque résistance (sentiment positif). Ainsi le développement libre ou entravé serait la cause primitive de tout sentiment.

On pourrait distinguer ensuite les sentiments suivant qu'ils se rapportent aux capacités ou aux facultés animales (celles qui tiennent à la conservation instinctive de l'individu et de l'espèce), ou aux capacités et facultés supérieures qui distinguent particulièrement l'homme de l'animal.—Les besoins factices rentreraient également dans cette division, suivant qu'ils se rattacheraient à des capacités ou à des facultés animales ou rationnelles.

X.

La sensibilité ne se conçoit pas de nature différente dans les différents êtres sensibles.

Le plaisir et la peine ne sont point entre eux comme + : 0, mais comme + : —. L'indifférence absolue = 0. Il y a donc contrariété et non contradiction entre l'un et l'autre.

Le passage du plaisir à la peine, et réciproque-

ment, est souvent d'un instant si court qu'il ne peut être perçu.—Il n'est pas vivement perçu non plus lorsqu'il est trop lent, et le contraste qui doit naturellement résulter du rapprochement de ces deux états opposés le fait peu sentir.

L'intensité du sentiment peut être si forte que l'usage libre de la raison devienne presque impossible : c'est ce qui arrive dans l'émotion, — dans l'enthousiasme.

Le nouveau, le rare, l'inattendu, le contraste, augmentent l'intensité du sentiment.

Nous avons déjà remarqué ailleurs que l'intensité de la peine peut être plus grande que celle du plaisir, quoiqu'on voie cependant plus de morts subites par le plaisir que par la peine. Mais aussi il y a plus de morts lentes par la peine que par le plaisir : le chagrin dévore et ronge. Le plaisir modéré vivifie. La peine a une durée incomparablement plus grande que le plaisir : en sorte que sous le double rapport de l'intensité et de la durée, nous sommes plus sensibles à la peine qu'au plaisir.

Les circonstances objectives restant les mêmes, le sentiment varie suivant la plus ou moins grande susceptibilité native des sujets, et leur plus ou moins grande force de réaction et de distraction.

Distinction de *l'indifférence* et de *l'égalité d'ame :* l'une provient de l'insensibilité, l'autre de la force.

XI.

Si l'on considère les rapports empiriques du moi et du non-moi, on trouve les positions suivantes :

1° Non-moi le plus intime : *les modes du moi.*

Ils constituent le moi empirique, ou les affections et les actions.

2° Le *sujet* réel ou essentiel du moi. Il *s'affirme,* mais ne se *connaît* pas.

3° Non-moi, *corps.*

A Influence du corps sur le principe pensant.

a) Sensation, — besoin, instincts, désir, penchants, passions, émotions; — conditions de la connaissance et de la pensée, ou des opérations intellectuelles.

b) Accidents de cette influence suivant les sexes, les âges, les maladies, les tempéraments, le régime, les climats et les habitudes physiques.

B Influence du moral sur le physique suivant :

a) La nature des sensations et des sentiments, — les passions, les habitudes, les émotions;

b) Le genre d'occupations intellectuelles;

c) L'éducation reçue;

d) La nature et la force des croyances;

e) Les facultés prédominantes de l'entendement.

4° Non-moi extérieur à l'homme, — le *monde* et ses autres habitants.

a) La terre est l'habitation de l'homme.

b) Les minéraux et les autres substances qu'elle renferme servent à ses besoins ou à ses plaisirs, — les uns sans travail de la part de l'homme, les autres à condition qu'il leur donne la forme.

c) La terre ne produit en général les plantes nécessaires à la subsistance de l'homme, qu'autant qu'elle est cultivée.

d) L'eau est un élément qui n'est pas moins né-

cessaire que la terre; elle n'exige en général aucune préparation de la part de l'homme pour être appropriée à ses usages, non plus que l'air.

e) Les plantes sont *utiles*, ou *agréables*, ou *nuisibles* à l'homme. — Il peut les cultiver et les détruire.

f) Les animaux sont *utiles*, ou *nuisibles*, ou *agréables* à l'homme, qui peut en nourrir et en détruire d'un grand nombre d'espèces.

La terre, avec la variété de ses aspects, avec les plantes qui recouvrent sa surface, avec l'eau qui coule, le vent qui murmure, les oiseaux qui chantent et voltigent dans les airs, avec les animaux de toute sorte qu'elle nourrit, forme un spectacle magnifique pour l'homme.

Ce spectacle s'agrandit et devient sublime quand on considère l'harmonie de la terre avec les autres planètes, particulièrement avec le soleil et le reste de l'univers. — Réaction d'amour du moi; les sens ou les perceptions sont la base de cet ordre de phénomènes intellectuels.

Ils sont aussi le lien qui nous unit aux autres hommes : car sans les sens, le langage n'existerait pas; nous aurions des semblables sans les connaître, et il n'y aurait rien entre eux et nous de ce commerce continuel d'*action* et de *réaction intellectuelle physique et morale.*

4° Non-moi inférieur au monde.

a) Les esprits intermédiaires entre l'homme et Dieu ne sont pas donnés par l'expérience. — S'ils ont quelque prise sur nous, nous n'en avons aucune sur eux, à nous connue du moins. — Point de rap-

ports empiriques avec eux dont nous ayons conscience.

b) Le rapport de création n'est point un rapport empirique, mais rationnel pur;

c) Toutes les idées que nous nous faisons de Dieu sont le résultat d'un raisonnement, et non pas d'une connaissance intuitive;

d) Les sentiments qui résultent de ces idées et de la contemplation sont empiriques;

e) Dieu peut exercer une action continuelle sur nous; mais quand même nous aurions conscience de cette action, nous ne sentirions point qu'elle fût de Dieu, nous ne la concevons pas même nécessairement. — Nous ne voyons rien, nous ne sentons rien de l'action extraordinaire de Dieu sur nous. Il n'y a donc rien d'empirique sous ce rapport.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

LIVRE DEUXIÈME.

SECONDE PARTIE.

FIN DE LA TABLE DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

FIN DE LA TABLE.

ERRATA.

Page 28, lignes 21e et suivantes, au lieu de : elle réclame *aussi* des peines pour les coupables; *et d'ailleurs vous n'agiriez pas* assez puissamment, lisez : elle réclame *également* des peines pour les coupables. *Vous ne sauriez d'ailleurs agir* assez puissamment.

Page 33, 17e ligne, au lieu de : or, la mienne *offrira ce caractère de certitude*, lisez : or la mienne, *d'après la marche apparente de l'esprit humain*, *offrira ce caractère de certitude.*

Page 45, 14e et 15e lignes, au lieu de : ces idées-là ne prouvent pas *le mérite ou le démérite*, lisez : ces idées-là ne prouvent pas *l'activité de la volonté*, *le libre arbitre*, *le mérite ou le démérite.*

Page 80, 2e ligne, au lieu de : l'idée de *deux et deux* n'est pas l'idée *quatre*, lisez : l'idée de *deux et deux* n'est pas l'idée *de quatre.*

Page 111, 14e ligne, au lieu de : je *dois* douter, lisez : je *doive* douter.

Page 159, 23e ligne, au lieu de : ne *reconnaissent* pas pour sentiment, lisez : ne *reconnaissaient* pas pour sentiment.

Page 229, 5e ligne, au lieu de : *est* nécessairement l'œuvre d'une intelligence, lisez : *soit* nécessairement l'œuvre d'une intelligence.

